michel foucault
el discurso filosófico

siglo veintiuno editores

michel foucault
el discurso filosófico

siglo veintiuno editores

Índice

Cubierta

Índice

Portada

Copyright

Prólogo a esta edición. De la propedéutica filosófica a la arqueología de la filosofía (Francisco Vázquez García)

Presentación (François Ewald)

Reglas de establecimiento del texto

Nota a la edición en español

El discurso filosófico

[Primera parte. La filosofía y los otros discursos]

[1.] El diagnóstico

[2.] Ahora

[3.] Discurso filosófico y discurso científico

[4.] Ficción y filosofía

[5.] Lo filosófico y lo cotidiano

[6.] El nacimiento del discurso filosófico

[7.] La disposición general del discurso filosófico

[Segunda parte. La filosofía y su historia]

[8.] Los dos modelos del discurso

[9.] Filosofía, metafísica, ontología

[10.] Descripción de la filosofía

[11.] La nueva mutación

[12.] Pensar después de Nietzsche

[Tercera parte. La filosofía y el archivo]

[13.] El archivo

[14.] [La historia del archivo-discurso]

[15.] La mutación de hoy

Anexo. Extractos de los Cuadernos 4 y 6, julio-octubre de 1966

15 de julio de 1966

16 de julio de 1966

17 de julio de 1966

21 de agosto de 1966

26621 de agosto de 1966

23 de agosto de 1966

4 de septiembre de 1966

16 de septiembre de 1966

Túnez, 15 de octubre de 1966

18 de octubre de 1966

Situación (Orazio Irrera y Daniele Lorenzini)

La filosofía como diagnóstico

La actualidad del discurso filosófico

Arqueología e historia de la filosofía

El efecto Nietzsche

Filosofar después de Nietzsche

La constitución del archivo integral

Los aportes de El discurso filosófico

Michel Foucault

El discurso filosófico

Edición establecida por Orazio Irrera y Daniele Lorenzini,

bajo la responsabilidad de François Ewald

Edición en español al cuidado de Edgardo Castro

Traducción de Horacio Pons

Foucault, Michel

El discurso filosófico / Michel Foucault.- 1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina, 2025.

Libro digital, EPUB - (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno, serie Fragmentos Foucaultianos)

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Horacio Pons

ISBN 978-987-801-456-2

1. Filosofía Clásica. 2. Filosofía Social. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.

CDD 190

Título original: Le discours philosophique

© 2023, Seuil/Gallimard

© 2025, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

< www.sigloxxieditores.com.ar >

Diseño de portada: Emmanuel Prado / < manuprado.com >

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: mayo de 2025

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-801-456-2

Prólogo a esta edición

De la propedéutica filosófica a la arqueología de la filosofía

Francisco Vázquez García [a]

Foucault redacta el manuscrito acerca del discurso filosófico entre el verano y el otoño de 1966, precisamente cuando había solicitado en la Universidad de Clermont-Ferrand, donde enseñaba Psicología, una comisión de servicio para optar por una plaza de catedrático de Filosofía en la Universidad de Túnez. En rigor, era la primera vez en su vida que Foucault se postulaba como profesor de esa disciplina, pues sus clases en la Universidad de Lille y en la École Normale Supérieure durante los años cincuenta, aunque incluían contenidos filosóficos, como se evidencia en el curso sobre La cuestión antropológica, se inscribían en una reflexión sobre los fundamentos de la psicología.[1]

Por tanto, tenemos a Foucault con cada vez mayor reconocimiento como intelectual tras el éxito de Las palabras y las cosas, centrado en ese momento en la preparación de un texto que se propone perfilar el surgimiento y las derivas del discurso filosófico, manuscrito completamente redactado que, si bien no nos consta que haya sido utilizado durante las clases que impartió en Túnez, sí está claro que en buena medida sirve de base para los cursos que pronuncia desde noviembre de 1966 sobre el lugar del hombre en el pensamiento occidental y el que imparte sobre Descartes.[2] En el manuscrito que nos ocupa, Foucault se vale del proceder arqueológico para “filtrar” el imponente capital filosófico que ha

acumulado en su juventud gracias a maestros como Jean Beaufret, Maurice Merleau-Ponty, Henri Gouhier, Jean Wahl y Jean Hyppolite.[3] Dado su título y teniendo en cuenta que, según anticipamos, en el curso siguiente Foucault iba a iniciar su trayectoria como profesor de Filosofía, ¿puede decirse que El discurso filosófico pertenece a la categoría de los manuales o monografías de propedéutica en esa materia?

La disciplina o asignatura designada como “propedéutica filosófica” o, de modo más familiar, como “introducción a la filosofía”, forma parte de la proyección escolar y universitaria de la institución filosófica. Ha sido cultivada por buena parte de los pensadores contemporáneos que ejercieron como docentes: Heidegger,[4] por supuesto; Deleuze y Lyotard,[5] entre los coetáneos de Foucault (y en Iberoamérica, Ortega y Gasset, Francisco Romero, Julián Marías o Leopoldo Zea).[6]

En cualquier caso, ese proyecto que no llegó a publicarse en vida de su autor, ahora plasmado en el libro que prologamos, tenía el mismo cometido aparente que las obras al uso sobre “introducción a la filosofía”, y es posible que un público poco avisado se acerque al volumen con expectativas al respecto. Sin embargo, la aplicación del método arqueológico lleva a Foucault a subvertir por completo ese género académico.

En efecto, en esas monografías y lecciones propedéuticas, la filosofía acostumbra ser perfilada como una actividad distinta de la ciencia, el arte, la religión o el discurrir cotidiano; disciplina que presenta unos rasgos básicos inmutables desde su origen, asociado rutinariamente con el tránsito del mito al logos. Sin embargo, en el manuscrito de Foucault, el asunto no es la filosofía como tal, sino el discurso filosófico. Este, en vez de revelarse como una instancia universal, se describe como un objeto de época, contingente y enmarcado por condiciones de existencia particulares surgidas en la primera mitad del siglo XVII. No se estipula una diferencia general entre el discurso filosófico y los de la ciencia, la literatura, el lenguaje cotidiano o la exégesis religiosa. En cambio, la distinción se remite a un acontecer histórico: la reorganización de los discursos que tuvo lugar en el siglo XVII y que condujo a la especificación de, precisamente, la ciencia, la ficción literaria, el

saber religioso y el lenguaje corriente a partir de su relación con el "ahora"; es decir, con el ámbito y el momento en el que ese discurso se pronuncia. Lo que singulariza al discurso filosófico es que este enuncia una verdad universal haciéndose cargo del sujeto que lo formula y del ahora en que tiene lugar sin neutralizarlo, como hacen las teorías científicas; sin constituirlo y hacerlo intercambiable por cualquier otro, como sucede con la ficción; sin presuponerlo tácitamente, como acaece en el decir cotidiano, y sin subsumirlo en la eterna palabra de Dios, como ocurre con la teología y la religión.

Antes de esa reorganización discursiva del siglo XVII –sugiere Foucault–, la filosofía no constituía un decir diferenciado; se ocupaba de Dios, del mundo y del alma como objetos subsistentes, externos al discurso, objetos que compartía con la ciencia, la ficción artística o la teología. No existía un discurso filosófico, sino una metafísica de lo absoluto referida a objetos e indiferenciada respecto de otros saberes y decires coetáneos. El relato que propone el manuscrito, entonces, parece situarse en una relación, nunca explicitada, con la meditación heideggeriana sobre la historia del ser, con la que sostiene a la vez una relación de complicidad y de contestación o impugnación. La arqueología del discurso filosófico, mediante esta tarea de historización radical, subvierte los protocolos tradicionales de la propedéutica filosófica y del género mismo de la historia de la filosofía –incluida la variante inaugurada por Heidegger–; pero no los impugna como tales, sino que apunta a señalar sus condiciones de posibilidad. Y esto porque, tal como expone en su desarrollo Foucault, la necesidad que experimenta la filosofía de preguntarse constantemente acerca de sí misma y de su legitimidad, al igual que los distintos modos que existen de escribir la historia de la filosofía, son consustanciales a las funciones propias del discurso filosófico desde que este se configuró en el siglo XVII.

Así, el manuscrito sobre el discurso filosófico constituye un episodio verdaderamente singular dentro de la trayectoria de Foucault. Por primera vez su método arqueológico se concentra específicamente en el discurso filosófico, y no indirectamente, como hizo en Las palabras y las cosas, que hacía foco en las ciencias humanas. Tampoco será esta la última ocasión en que se ocupe de la actividad filosófica, porque en los subsiguientes cursos impartidos en el

Collège de France, Foucault volverá a considerarla, aunque ya no como mera práctica discursiva pasible de descripción arqueológica, sino como "práctica de sí", abordable desde una genealogía de las técnicas del yo.[7] En cualquier caso, en el manuscrito (actual libro) que nos ocupa, Foucault no solo explora las condiciones arqueológicas que hicieron posible el discurso filosófico, sino que también analiza aquellas que apuntan a su disolución dentro de una nueva reorganización discursiva que tiene lugar en el siglo XX y que conduce a descomponer las fronteras distintivas entre los diferentes decires ya mencionados (científico, literario, político-cotidiano, religioso). Con esto, la transformación del siglo XVII que, asociada a Descartes, supuso el momento inaugural del discurso filosófico, abre una etapa que se cierra, precisamente, en el siglo XX con una nueva transformación que aparece in nuce vinculada a la obra de Nietzsche. Esta referencia a Descartes y a Nietzsche como umbrales en la escansión de la historia del pensamiento es una constante en la trayectoria arqueogenealógica de Foucault, aunque adopta distintas modulaciones según los jalones de su itinerario intelectual.[8]

Para entender esta trama compleja e imposible de resumir, hay que decir algo sobre la estructura del manuscrito mismo, y sobre el orden peculiar de las razones que lo vertebran. Sus primeros doce capítulos presentan la descripción arqueológica del discurso filosófico, mientras que los tres últimos constituyen una reflexión metodológica sobre la arqueología a partir del eje del concepto de "archivo-discurso". En el primer bloque se distinguen a su vez cuatro ciclos diferentes. El primero, que abarca los cinco capítulos iniciales, diferencia al discurso filosófico respecto de los otros discursos (científico, literario, cotidiano y religioso), tal como se singularizan durante la reestructuración discursiva de la primera mitad del siglo XVII. El segundo, entre los capítulos sexto y noveno, analiza el surgimiento histórico del discurso filosófico, diferenciando los estratos que lo organizan (relación con el ahora, funciones discursivas, redes teóricas, dominios primarios o tareas y unidades sintácticas) y sus relaciones recíprocas. Se trata de una descripción de las reglas de formación que, especialmente en el examen de las funciones, recuerda al célebre "cuadrilátero del lenguaje" que, en Las palabras y las cosas, precisaba esas reglas respecto de los conceptos en el saber clásico: articulación,

designación, derivación y atribución. Dicho diagrama le permitía a Foucault describir exhaustivamente las mutaciones que tuvieron lugar durante la transición de la tríada de formaciones discursivas clásicas (historia natural, gramática general y análisis de las riquezas) a las modernas (biología, filología y economía).

El espacio descripto en El discurso filosófico no se refiere a la matriz que torna posibles las ciencias humanas, sino a la que da cuenta de los distintos conceptos, sistemas, estilos y metodologías que caracterizan al discurso filosófico entre la mutación cartesiana y la que irrumpió con Nietzsche. Tal como en Las palabras y las cosas, no se trata de un paradigma o una cosmovisión unificadora, sino de un espacio de dispersión, de "puntos de elección", donde se hace posible una miríada de alternativas teóricas, tanto simultáneas como sucesivas. La principal modificación interna en este discurso filosófico, situado entre los siglos XVII y XX, tiene lugar con Kant. De la mano de Descartes y el amplio fresco del pensamiento clásico, como se dijo, Dios, el alma y el mundo dejan de ser objetos externos y se convierten en elementos funcionales en la relación que el discurso filosófico mismo sostiene con su ahora. Por eso, visto que el papel de esas nociones en el orden discursivo del clasicismo es indispensable, faculta a otros conceptos para que lo desempeñen. En cualquier caso, operan en el contexto de una ontología interior al discurso que lo considera en cuanto representación. La mutación kantiana, al abrir un ámbito exterior a la representación y al discurso, un dominio constituido por el ser finito del hombre, marca el giro antropológico de la filosofía y la conversión de Dios, alma y mundo en ilusiones prescindibles. De este modo, El discurso filosófico profundiza el tratamiento del tránsito del análisis de la representación a la analítica de la finitud evocado en Las palabras y las cosas.

El tercer ciclo de esta extensa primera parte del manuscrito se despliega en el décimo capítulo y consiste en una demostración del modo en que las distintas maneras de escribir la historia de la filosofía responden a exigencias funcionales del discurso filosófico. Explica asimismo por qué esta disciplina forma parte del quehacer filosófico, lo que no sucede con la historia de la ciencia y de la literatura en relación con la creación científica y la literaria, respectivamente.

El último ciclo, que abarca los capítulos 11 y 12, describe la descomposición del discurso filosófico a partir de la mutación nietzscheana. Las maneras de filosofar que le siguieron dejan de estar ligadas a la existencia de un discurso filosófico independiente y se acercan a los modos de la ciencia (positivismo lógico), la poesía (ontología heideggeriana), el lenguaje político cotidiano (pensamiento sartreano del compromiso) o el mensaje religioso (pensamiento de la trascendencia en Jaspers). El mismo proyecto fenomenológico aparece como una imposible tentativa de recuperar el momento fundante cartesiano precisamente cuando el discurso filosófico se encuentra en plena desconfiguración.

Lo que la mutación protagonizada por Nietzsche revela es la presencia de una discursividad indiferenciada y anónima tras el difuminado de las fronteras que el clasicismo había erigido entre los distintos decires. De ese modo, la arqueología sería el intento de describir regularidades en ese vasto conjunto de cosas dichas que constituye el "archivo". Entonces, los tres capítulos que cierran el manuscrito conforman una suerte de reflexión metodológica que en parte anticipa lo que acabará cobrando forma en La arqueología del saber (1969).

Estamos ante una obra de transición, en una etapa en que las cuestiones metateóricas y de método parecen acaparar los esfuerzos de Foucault. ¿En qué sentido es la arqueología todavía una actividad filosófica, encarada como diagnóstico del presente o etnología interna de nuestra cultura? ¿Cuál es su objeto, cuáles son sus protocolos operativos?

Al centrarse exclusivamente en el discurso filosófico, el modo de escribir la historia de la filosofía en este texto de Foucault se presta a una recepción renovadora. En tiempos recientes y al hilo de la publicación de los cursos que el propio Foucault impartió en el Collège de France, particularmente de los últimos (La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros, Discurso y verdad y El coraje de la verdad), la atención de los profesionales de la filosofía se había dirigido a la recuperación, en la historia del quehacer filosófico, de su dimensión de askesis, de ejercicio, que fue eclipsada a partir del momento cartesiano. En este proceso de recuperación, el interés por la obra de Foucault iría de consuno con

la atención por los trabajos de Pierre Hadot.[9] El discurso filosófico, sin embargo, sugiere una nueva inflexión. Sus meticulosas y estratificadas descripciones funcionales de las reglas de formación, inspiradas en el método de la mitología comparada desarrollado por Dumézil,[10] obligan a poner de nuevo la atención en la filosofía en tanto que discurso, dejando en segundo plano la genealogía de las técnicas de vida filosófica. Esto conducirá sin duda a inventariar las posibilidades abiertas por la arqueología para refrescar el añejo proceder hermenéutico de los historiadores de la filosofía. De este modo, El discurso filosófico puede representar para este género lo mismo que Las palabras y las cosas supuso para las un tanto acartonadas historias de las ideas. Ciertamente existían, antes de que se diera a conocer este manuscrito de Foucault, tentativas importantes para explotar las potencialidades del método arqueológico en historia de la filosofía. En esta línea, los trabajos más conocidos son los de Alain de Libera, medievalista y profesor del Collège de France.[11] En el ámbito de nuestra lengua, la obra más reconocida es la del profesor argentino Elías José Palti, centrada en la historia de la filosofía política.[12] Con la publicación de El discurso filosófico, no obstante, los resultados del método arqueológico aplicado a la textualidad filosófica se hacen mucho más transparentes, lo que permite a los historiadores ir más allá de la práctica del comentario y de la focalización en las obras individuales de los grandes autores.

Por último, El discurso filosófico, al volver a poner en primer plano los motivos del discurso, el enunciado y el archivo, nos revela a un Foucault hasta ahora un poco eclipsado. Desde luego, es especialmente así en el universo hablante de nuestro idioma, cuyo interés, focalizado en la analítica del poder, ha llevado a privilegiar los temas de la biopolítica, la gubernamentalidad y los dispositivos. Se propone entonces un regreso a la descripción sutil y elaborada de las correlaciones y transformaciones discursivas. Como ha subrayado Edgardo Castro, esta vuelta a la interpelación de una discursividad anónima, escindida de la conciencia y del sujeto de los actos de habla, constituye un retorno de trepidante actualidad, porque ¿qué es la inteligencia artificial sino el dinamismo creativo del discurso más allá del sujeto, en la era de su reproductibilidad técnica?[13]

En contraste además con el Foucault de La cuestión antropológica, este pensador posthumanista de El discurso filosófico anuncia de qué manera la mutación nietzscheana arruinó avant la lettre el proyecto emprendido por Husserl de retomar la misión fundadora del discurso filosófico en la época de su descomposición. Tras la mutación nietzscheana del sujeto finito que le proporcionaba un fundamento más allá de la representación, la filosofía queda desprovista y se fragmenta en modalidades discursivas próximas a la ciencia, la poesía, la religión o el decir cotidiano. Esa inexistencia de un discurso filosófico reconocible y singular –esa imposibilidad de un filosofar con verbo propio e independiente– sigue dando forma a nuestra circunstancia y constituye al mismo tiempo nuestro principal desafío.

▪

[a] Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz. Ha estudiado el pensamiento de Foucault, y asimismo lo ha aplicado en el ámbito de la historia de la biopolítica y de la sexualidad en España. Entre sus publicaciones, Foucault y los historiadores. Análisis de una coexistencia intelectual, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1987; Foucault. La historia como crítica de la razón, Barcelona, Montesinos, 1994; Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso, Madrid, Dado, 2021; La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940, Madrid, Akal, 2009 y Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912), Madrid, Cátedra, 2020. Agradece las observaciones del profesor Jesús González Fisac sobre el presente texto.

[1] Stuart Elden, The Early Foucault, Cambridge, Polity, 2021, pp. 28-52 y The Archaeology of Foucault, Cambridge, Polity, 2023, pp. 142-146; ver Michel Foucault, La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024.

[2] S. Elden, The Archaeology of Foucault, ob. cit., pp. 149-151.

[3] S. Elden, The Early Foucault, ob. cit., pp. 7-11.

[4] Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie, Frankfurt, Klostermann, 1996 [ed. cast: Introducción a la filosofía, Madrid, Cátedra, 1999].

[5] Gilles Deleuze y Felix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, París, Minuit, 1991 [ed. cast.: ¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Anagrama, 2006] y Jean-François Lyotard, Pourquoi philosopher? [1964], París, Galilée, 2012 [ed. cast.: ¿Por qué filosofar?, Barcelona, Paidós, 1989].

[6] José Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía? [curso de 1929], en Obras completas, t. VIII, Obra póstuma. 1926/1932, Madrid, Taurus - Fundación José Ortega y Gasset, 2008, pp. 235-374; Francisco Romero, Qué es la filosofía, Buenos Aires, Columba, 1953; Julián Marías, Introducción a la filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1947 y Leopoldo Zea Aguilar, Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía, México, UNAM, 1960.

[7] Sobre la ruptura cartesiana con la relación entre subjetividad y verdad anudada por el examen de conciencia y la dirección espiritual, ver Michel Foucault, Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980, París, Gallimard - Seuil, 2012, pp. 298-299 [ed. cast.: Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980), Buenos Aires, FCE, 2014]. Sobre las transformaciones de la relación entre espiritualidad y verdad en la filosofía moderna así como sobre el tránsito de la meditación al método en Descartes como ejercicio de vida filosófica, ver Michel Foucault, L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, París, Gallimard - Seuil, 2001, pp. 27-31 y 442-443 [ed. cast.: La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982), Buenos Aires, FCE, 2021]. Sobre los destinos de la parresia en la filosofía moderna, ver Michel Foucault, Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983, París, Gallimard - Seuil, 2008, pp. 321-326 [ed. cast.: El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983), Buenos Aires, FCE, 2009].

[8] Un seguimiento preciso de las distintas modulaciones del "momento cartesiano" en la trayectoria de Foucault consta en Daniele Lorenzini, "Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault's Readings of Descartes' Meditations", Theory, Culture

and Society, 40(1-2), 2023, pp. 139-159.

[9] Sobre esto, ver los distintos artículos contenidos en el número monográfico de Foucault Studies, 25, 2018, Foucault and Philosophical Practice.

[10] Troels Krarup, “Archaeological Methodology. Foucault and the History of the Systems of Thought”, Theory. Culture and Society, 38(5), 2021, pp. 3-24.

[11] Alain de Libera, “Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale”, en Un siècle de philosophie, 1900-2000, París, Gallimard - Centre Pompidou, 2000, pp. 552-587 y L’archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France, 2013-2014, París, Vrin, 2016.

[12] Elías José Palti, An Archaeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present, Nueva York, Columbia University Press, 2017 [ed. cast: Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII, Buenos Aires, FCE, 2018].

[13] Edgardo Castro, “El Foucault que viene”, en Agustina Craviotto-Corbellini y Joaquín Venturini (coords.), Tramas de Foucault. Prácticas del gobierno de la vida. Conferencias (2020-2022), Montevideo, Red Foucault en la Web Latinoamérica, 2023, pp. 15-20.

Presentación

François Ewald

De 1952 a 1969, año en que fue elegido para ocupar la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento del Collège de France, Michel Foucault dictó clases en varias universidades e instituciones: Psicología en la École Normale Supérieure (a partir de 1951), Lille (1952-1955) y Clermont-Ferrand (1960-1966), y luego Filosofía en Túnez (1966-1968) y Vincennes (1968-1969). Además, en octubre de 1965 dio un curso en la Universidad de San Pablo, Brasil, sobre el tema de lo que en 1966 terminaría desarrollando en Las palabras y las cosas. El propio Foucault conservó solo algunos de los manuscritos de los cursos dictados durante ese período. Esos documentos están depositados en el Fondo Foucault de la Biblioteca Nacional de Francia [BNF] bajo la signatura NAF 28730. En las mismas cajas donde se guardan los cursos, hay también algunos textos, a veces muy elaborados, de esa época. Nos pareció interesante incluirlos entre los volúmenes que componen nuestra serie de "cursos y trabajos" correspondientes al período previo a la designación de Michel Foucault en el Collège de France.

Las siguientes reglas presiden la edición de estos volúmenes:

El texto se establece sobre la base de los manuscritos depositados en la Biblioteca Nacional de Francia. Las transcripciones son lo más fieles posible a los manuscritos, y se las somete a una revisión colectiva del equipo editorial. Las dificultades que puede presentar la lectura de ciertas palabras se indican en nota al pie. Solo se han hecho modificaciones menores (corrección de errores manifiestos, puntuación, disposición del texto), destinadas a facilitar su lectura y

su comprensión adecuada. Se señalan en todos los casos.

Se verifican las citas y se indican las referencias de los textos utilizados. Acompaña el texto un aparato crítico que apunta a dilucidar los puntos oscuros y precisar los puntos críticos.

A fin de facilitar la lectura, cada sección está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones.

Tal como en el caso de la edición de los cursos del Collège de France, cada volumen concluye con una "situación" cuya responsabilidad corresponde al editor científico: su objeto es dar al lector los elementos de contexto necesarios para la comprensión de los textos, además de permitirle situarlos en la obra publicada de Michel Foucault.

El comité editorial a cargo del proyecto está integrado por Elisabetta Basso, Arianna Sforzini, Daniel Defert, Claude-Olivier Doron, François Ewald, Henri-Paul Fruchaud, Frédéric Gros, Bernard E. Harcourt, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini y Philippe Sabot.

Queremos expresar nuestro especial reconocimiento a la Biblioteca Nacional de Francia, gracias a la cual hemos podido consultar los manuscritos sobre cuya base se ha establecido esta edición.

Daniel Defert murió el 7 de febrero de 2023 sin poder

ver terminada la edición de la serie “Cursos y trabajos de Michel Foucault previos al Collège de France”, a la cual nunca dejó de aportar su atención y sus consejos. El comité editorial expresa todo su reconocimiento y su afecto.

Reglas de establecimiento del texto

Durante mucho tiempo se consideró que El discurso filosófico documentaba un curso que Michel Foucault habría dado en la Universidad de Túnez a lo largo del año académico 1966-1967.[a] No es así; antes bien, consiste en la primera versión de un ensayo redactado por Foucault justo después de Las palabras y las cosas, muy probablemente (por lo menos en gran parte) en Vendeuvre-du-Poitou, Nueva Aquitania, durante el verano de 1966; por lo tanto, antes de trasladarse a Túnez. Confirman esta hipótesis la fecha que él menciona en la segunda sección del libro mismo (“hoy, 27 de julio de 1966”; ver p. 38) y una carta que escribe también en julio de 1966 (“Tratar de decir lo que puede ser un discurso filosófico hoy”),[b] así como una serie de notas de su “diario intelectual” que se remontan al verano de ese mismo año. El ensayo consta de un manuscrito autógrafo de 209 páginas, a doble cara, numeradas por Foucault hasta alcanzar el número 201. Este manuscrito se conserva en los archivos de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 58). Está muy elaborado y no presenta particulares dificultades de edición. Nos pareció importante sumar como anexo a ese texto extractos del “diario intelectual” de Foucault, escritos entre mediados de julio y mediados de octubre de 1966, momento de la redacción de El discurso filosófico. Esas anotaciones abordan varios temas que Foucault analiza con mayor detalle en el manuscrito, y están en el reverso del Cuaderno nº 4 y en el Cuaderno nº 6 (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 91). Los textos se establecieron de la manera más literal posible. Hemos respetado al máximo la puesta en página, la redacción y la numeración adoptadas por Foucault. Cuando pareció indispensable, nos limitamos a reponer palabras faltantes o a enmendar descuidos en la construcción de frases, señalándolo siempre con corchetes en el cuerpo del texto y una nota a pie de página. Cuando es el propio Foucault quien efectúa una modificación o tacha un pasaje que nos parece significativo, también lo indicamos mediante una nota al pie.

Nota a la edición en español

En la presente versión, de común acuerdo con los responsables de la edición francesa y los herederos de Michel Foucault, introdujimos una división en tres partes: “La filosofía y los otros discursos”, “La filosofía y su historia” y “La filosofía y el archivo”. Así, confiamos en aportar una guía acerca de la organización general del libro.

E. C.

▪

[a] Ver Daniel Defert, “Chronologie”, en Michel Foucault, Dits et écrits, 1954-1988, vol. 1, 1954-1975 [1994], ed. bajo la dir. de Daniel Defert y François Ewald, con la colab. de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001, pp. 13-90; la cita, en p. 38 [ed. cast.: “Cronología”, en Michel Foucault, Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, I, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 25-63].

[b] Ibíd., p. 37.

EL DISCURSO FILOSÓFICO

[Primera parte

La filosofía y los otros discursos]

[1.] El diagnóstico

La filosofía como tarea de diagnóstico • Interpretar y curar • El filósofo debe decir lo que hay.

[1]Desde hace ya algún tiempo –¿desde Nietzsche? ¿Aún más recientemente?–, se le ha asignado a la filosofía una tarea que antes no le era familiar: la de diagnosticar.[a] [1] Reconocer, en algunas marcas sensibles, lo que pasa. Detectar el acontecimiento que persiste en los rumores que ya no oímos, porque estamos muy acostumbrados a ellos. Decir lo que se deja ver en lo que se ve todos los días. Sacar a la luz, de súbito, la hora gris en que nos encontramos. Profetizar el instante.

¿Es esa, con todo, una función tan nueva? Al pretender ser labor de diagnóstico, al consagrarse a esta tarea tan empírica,[2] tan titubeante, tan oblicua y diagonal, bien puede parecer que la filosofía se aparta del camino real que le era propio, cuando de lo que se trataba era de fundar o completar el saber, enunciar el ser o al hombre. De hecho, podría decirse igualmente –e incluso mejor, a tal punto nos gustan esos repliegues hacia el origen– que la filosofía, al convertirse en discurso diagnóstico, reencuentra su viejo parentesco con las artes milenarias que nos enseñaron a descubrir los signos, a interpretarlos, a develar el mal que se oculta, el secreto insoportable, a nombrar lo que se calla, majestuosamente, en el corazón de tantas palabras confusas. Desde el fondo de la era griega, el filósofo jamás recusó la pretensión de ser, siquiera un poco, adivino: siempre hubo en él algo del médico y del exégeta. Heráclito y Anaximandro le enseñaron a escuchar la palabra del dios y descifrar el secreto de los cuerpos. Hace ya más de dos mil años que los filósofos leen los signos.

Cuando se dice que hoy la filosofía tiene la tarea de diagnosticar,

¿acaso se pretende otra cosa que ajustarla a su más [3]viejo destino? ¿Qué puede significar, en verdad, la palabra "diagnóstico" –esa idea de un conocimiento que atraviesa y distingue–, como no sea cierta mirada en profundidad, una escucha más fina, sentidos más alertas que van más allá de lo sensible, lo audible, lo visible, y que, al final, hacen surgir a plena luz, bajo el texto, el significado, y en el cuerpo, el mal? Desde los comienzos de la filosofía griega, ¿la razón de ser del filósofo no fue acaso interpretar y curar?[2] Hacer surgir, en un discurso donde fueran solidarios, el enunciado del sentido y el conjuro contra el mal. En la cultura occidental, oscuramente o de modo manifiesto, el mal y el sentido no dejaron de apoyarse, de reforzarse, de sostenerse uno a otro, dibujando así una figura que fue el lugar mismo de nuestra filosofía y el motivo para filosofar siempre de nuevo. Al tender su velo el mal del olvido, de la oscuridad, de la Caída, de la materia, el sentido perdió la iluminación primigenia en la que centelleaba; se retiró a la sombra, y hay que acecharlo con paciencia por entre los signos que, por suerte, aún [4]lo manifiestan. Pero si, a la inversa, nos empeñamos en recuperar el sentido, es porque, obstinados, queremos hacer que nos diga de dónde vinieron el mal y el olvido, y cómo reducir para siempre la distancia (franqueada solo por instantes) que nos separa de la plenitud completamente dada del sentido. Y si por debajo de todas las formas que se nos ofrecen no existiera esa sorda presión del sentido, ¿sabríamos alguna vez que pertenecemos a la dinastía del mal? Sin el mal, el sentido, íntegramente desplegado, ya no sería un sentido, sino la presencia del ser mismo; y a falta de ese sentido, subterráneo pero activo, el mal entraría en un sueño y se desvanecería sin dejar rastro en la suavidad adormecida de nuestro ser.

No otro fue el espacio de juego que Occidente le dio a la filosofía. Fue ahí, antes de toda metafísica, donde se anudó la relación de la filosofía con Dios; antes de cualquier idealismo, su relación con el Bien. Fue ahí donde el filósofo se asignó el doble papel de intérprete último y de sanador de las almas. Sin embargo, no vamos a suponer que la filosofía, al convertirse con Descartes en discurso verdadero sobre la verdad, rompió ese viejo parentesco con la exégesis y la terapéutica, ya que indudablemente la idea misma de una verdad que ni [5]la percepción ni el saber pudieran garantizar contra el error y asegurar con plena certidumbre supone un orden primero,

pero invisible, de la verdad que es necesario restituir para disipar los peligros de la ilusión y guiar como es debido el entendimiento propio. Tampoco vamos a suponer que la filosofía moderna, desde Hegel, se liberó del juego, tan difícil de vencer, entre el sentido y el mal: cada palabra que quiera devolvernos a la verdad de nosotros mismos, despertarnos de nuestro olvido, reanimar los actos fundamentales de nuestro conocimiento, recuperar el suelo originario o la autenticidad de la existencia, restituir el entero destino occidental a partir de la ocultación del ser,[3] cada palabra que tenga esos objetivos, todavía quiere interpretar y curar. Tantas dificultades tenemos, en la cultura occidental, para liberarnos de lo que se nos prescribió, desde hace milenios, en Mileto, en Crotona y [en] Quíos.[4] Irremediablemente, filosofamos entre Dios y la enfermedad, entre lo que oímos y lo que sufrimos, entre la palabra y el cuerpo. Filosofamos a la vez desde la extrema proximidad de estos y desde la distancia que, pese a todo, los mantiene separados. Ahí, en ese lugar [6]privilegiado donde nace el extraño discurso del filósofo, se dibujan, brillan y se borran las formas que lo ocupan: la muerte, el alma, la verdad, el bien, la tumba y la luz de los sentidos, la existencia libre del hombre. Para que la filosofía occidental existiera como existió, fue necesaria esa contaminación del cuerpo y la palabra, ese entrelazamiento del mal visible y oculto en el cuerpo con el sentido ocultado y manifestado por la palabra. Y si, en la mayoría de las culturas, el médico y el sacerdote no están muy lejos uno de otro, por lo general su cercanía no bastó para hacer que naciera la figura tercera del filósofo; sucede que no bastaba con una proximidad cualquiera: fue necesario, precisamente, que el sacerdote fuese aquel que escucha otra palabra, y el médico, el que adivina el interior del cuerpo. Solo con esa doble condición inauguró Occidente la gran alegoría de la profundidad en la que solemos reconocer lo que llamamos filosofía.[5]

Si es cierto que ahora la filosofía reconoce que su tarea es ser un discurso diagnóstico, desde luego no hace otra cosa [7]que reconocer lo que siempre fue. Y aun así, no se trata de una lisa y llana redundancia con respecto a su historia, y, por último, tampoco es un repliegue hacia el lugar recuperado de su origen. La paradoja de la filosofía de nuestros días, cuando se consagra al diagnóstico, es que escapa –es que empieza a escapar– a la figura entrecruzada del sentido y el mal. Tiene ante sí la extraña tarea de afirmar un

diagnóstico que no sea una interpretación y que no tenga por fin una terapéutica. De ahí que desde hace ya años se proclame que la filosofía ha terminado, que ya no tiene ningún papel que desempeñar, que no ha descubierto ninguna nueva significación ni aliviado ningún mal. Es cierto, pero exactamente [allí] reside su súbito rejuvenecimiento, al tener enfrente, por primera vez, la tarea enigmática de diagnosticar, sin oír una palabra más profunda ni acometer contra un mal invisible. Como si, por fin, ya no estuviera bajo la dominación de las divinidades de su nacimiento y, en cambio, apareciera ahora en pie de igualdad con ellas para decir lo que tiene que decir, sin las astucias de los sentidos ni las sombras del mal. [8]El filósofo debe saber de ahora en más que, si bien es "médico de la cultura",[6] no ha recibido [la] misión de curar; no le corresponde mejorar las cosas, aplacar los gritos ni reconciliar: no vuelve a armonizar lo alterado por la discordia. En cuanto médico sin remedio, a quien jamás le será dado curar, ¿tiene siquiera el poder de decir dónde está el mal, de poner el dedo en la irreparable herida, de denunciar la enfermedad y llamarla por su nombre? ¿Puede siquiera estar seguro de que hay algo "que no va"? Entonces, que diga al menos lo que está oculto; si no puede descubrir el mal para curarlo, que enuncie el secreto que se nos escapa y nos atraviesa a todos sin que lo sospechemos. Ya que no puede traer la calma, que en cambio nos despierte y nos haga volver a recordar lo que hemos olvidado, acaso desde siempre. Pero bien podría ser que no haya más enigma que enfermedad; bien podría ser que ninguna palabra más fundamental[b] recorra, en silencio, nuestros discursos; que no haya en la superficie del mundo nada que sea del orden del signo. La prudencia misma de ese diagnóstico que define hoy en día [9]la tarea del filósofo excluye que se suponga desde el principio un sentido o que se desdoble lo visible para hacer que, por debajo o como si hubiera una transparencia, aparezca un espesor oculto. Si se [la] compara con [la] de los exégetas y los terapeutas, sus ancestros y padrinos, la labor del filósofo parece ahora muy ligera y discreta, delicadamente inútil: el filósofo debe decir tan solo lo que hay. No el ser ni las cosas mismas, porque habría que develar, volver a algo originario a la vez presente y retirado, redescubrir lo verdaderamente ingenuo atravesando el desgaste de lo material, recorrer en sentido inverso todas las acumulaciones del olvido. Sí, en cambio, lo que hay, sin retroceso ni distancia en el instante mismo en que habla.[7] Y el

filósofo estará satisfecho si finalmente logra recuperar, para hacerlo brillar un momento en la red de sus palabras, lo que significa “hoy”. Él es únicamente el hombre del día y del momento: pasajero, más cerca que nadie del pasaje.

Ese extraño discurso –aparentemente sin justificación, [10]porque no tiene nada “diferente” que decir, porque no ilumina nada, porque se queda quieto y no hace promesa alguna– ese extraño discurso irrisorio constituye la filosofía como la actividad de diagnóstico en la que hoy en día le es necesario reconocerse. Donde le es necesario reconocer ese hoy que considera el suyo.

▪

[a] En el conjunto del ms., las palabras o grupos de palabras en bastardilla figuran subrayadas por Foucault en el original.

[b] Tachado: “secreta”.

[1] En el año académico 1966-1967, Michel Foucault aborda varias veces la idea de la filosofía como tarea de diagnóstico. Durante una entrevista publicada en el diario La Presse de Tunisie en abril de 1967, presenta el estructuralismo como “una actividad por medio de la cual teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que puede haber entre tal y cual elemento de nuestra cultura”, y sostiene que, así definido, “el estructuralismo puede valer como una actividad filosófica si se admite que el papel de la filosofía consiste en diagnosticar. De hecho, el filósofo ya no pretende decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y huidiza de decir lo que pasa. En esa medida, bien puede hablarse de una especie de filosofía estructuralista que podría definirse como la actividad que permite diagnosticar lo que es el hoy” (Michel Foucault, “La philosophie structuraliste permet diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’” [1967], en Dits et écrits, 1954-1988, vol. 1, 1954-1975 [1994], ed. bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colab. de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001 [en lo sucesivo designado como DE 1], texto 47, pp. 608-613; la cita, en p. 609 [ed. cast.: “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el ‘hoy’”, en ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método, trad. de

Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 75-80; la cita, en pp. 76-77]). Sobre este tema, ver asimismo el Anexo, pp. 262-264. La idea de la filosofía como diagnóstico del presente recupera su centralidad en Foucault entre fines de la década de 1970 y comienzos de la siguiente, sobre todo durante las sucesivas lecturas del texto de Immanuel Kant sobre la Aufklärung y en la elaboración de lo que él llama "ontología del presente". Ver, por ejemplo, Michel Foucault, "Introduction by Michel Foucault" [1978], en Dits et écrits, 1954-1988, vol. 2 [1994], ed. bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colab. de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001 [en lo sucesivo designado como DE 2], texto 219, pp. 429-443; la cita, en p. 431 [ed. cast.: "Introducción", en El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 233-250]; "Pour une morale de l'inconfort" [1979], en DE 2, texto 266, pp. 783-788; la cita, en p. 783; Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983, ed. de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard - Seuil, 2008, col. "Hautes Études", pp. 13-15 y 22 [ed. cast.: El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983), trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2009]; "La culture de soi" [1983], en Qu'est-ce que la critique?, suivi de La Culture de soi, ed. de Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, introd. y aparato crítico de Daniele Lorenzini y Arnold D. Davidson, París, Vrin, 2015, pp. 83-84 [ed. cast.: "La cultura de sí", en ¿Qué es la crítica?, seguido de La cultura de sí. Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, pp. 97-129]; "Qu'est-ce que les Lumières?" [1984], en DE 2, texto 339, pp. 1381-1397; la cita, en pp. 1390-1396 [ed. cast.: "¿Qué es la Ilustración?", en Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, III, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352], y "Qu'est-ce que les Lumières?" [1984], en DE 2, texto 351, pp. 1498-1507; las citas, en pp. 1498-1501 y 1506-1507 [ed. cast.: "¿Qué es la Ilustración?", en Saber y verdad, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 197-207]. En una entrevista que Foucault da en Japón en abril de 1978, sostiene que Friedrich Nietzsche es el primero en definir la filosofía como "la actividad que sirve para saber lo que pasa, y lo que pasa ahora", y por ende atribuye al filósofo el papel de "diagnosticador" de la actualidad (Michel Foucault, "La scène de la philosophie" [1978],

en DE 2, texto 234, pp. 571-595; la cita, en pp. 573-574 [ed. cast.: "La escena de la filosofía", en Ética, estética y hermenéutica…, ob. cit., pp. 149-174]). En octubre de 1979, en ocasión de sus Tanner Lectures on Human Values en la Universidad de Stanford, Foucault matiza un poco sus palabras: postula entonces que, aun cuando "toda la obra de Nietzsche tiene que hacer el diagnóstico de lo que pasa en el mundo actual y de lo que es el 'hoy'", esa interrogación, inaugurada por Kant, es característica del conjunto de la filosofía alemana poskantiana, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel a la Escuela de Frankfurt (M. Foucault, Qu'est-ce que la critique?…, ob. cit., pp. 99-101, n. 5).

[2] Foucault volvería a la función terapéutica de la filosofía antigua en sus escritos, cursos y conferencias de la década de 1980. Ver, por ejemplo, M. Foucault, "La culture de soi", cit., p. 94: "Es preciso recordar […] algunos hechos muy antiguos concernientes a la cultura griega: la existencia de un concepto como el de pathos, que significa tanto la pasión del alma como una enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite la aplicación al cuerpo y al alma de términos tales como 'curar', 'atender', 'amputar', 'escarificar', 'purgar', etc. También hay que recordar un principio con el que estaban familiarizados los epicúreos, los cínicos y los estoicos, según el cual el papel de la filosofía es curar las enfermedades del alma". Ver también L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, 2001, col. "Hautes Études", pp. 90-96 [ed. cast.: La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982), trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2002], e Histoire de la sexualité, vol. 3, Le Souci de soi [1984], París, Gallimard, 1997 [ed. cast.: Historia de la sexualidad, vol. 3, La inquietud de sí, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

[3] Esta es la primera de las numerosas referencias, a menudo críticas, a las tesis de Martin Heidegger que hay en El discurso filosófico. Aquí, Foucault apunta principalmente a la concepción heideggeriana de la filosofía y su historia como "olvido del ser", esto es, la idea de que el pensamiento griego restituiría lo que más de dos mil años de metafísica occidental han ocultado: la diferencia ontológica fundamental entre ser y ente. La filosofía podría, de ese

modo, retomar su destino originario y su vocación arcaica tal como se la encuentra en los presocráticos, y destruir de una vez por todas esa metafísica que ni Kant ni Hegel habían superado verdaderamente. Para Heidegger, en consecuencia, la filosofía debe acercarse a un Dichten poético que le permita aprehender en el seno del lenguaje el ser que, en su despliegue, se retira a la vez que se abre a los hombres desde su retirada, y ello en razón de su pura diferencia respecto de los entes y de conformidad con una temporalidad específica (ver pp. 84, 105, 112-113, 114-115, 154, 189, 190-191, 207 y 210-211). Es difícil, sin embargo, indicar con precisión a qué escritos de Heidegger se refiere Foucault, o en qué medida sus lecturas de los textos de aquel en alemán, realizadas sobre todo en la década de 1950 (ver sus referencias a las obras de Heidegger que aún no habían sido publicadas en francés en Michel Foucault, La Question anthropologique. Cours, 1954-1955, ed. de Arianna Sforzini bajo la dirección de F. Ewald, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2022, pp. 207-217 [ed. cast.: La cuestión antropológica. Curso, 1954-1955, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024]), se relacionan con la recepción de Heidegger en Francia desde la posguerra hasta los años sesenta. Lo que sí es seguro es que dos figuras cruciales en esa recepción, Jean Wahl (1888-1974) y Jean Beaufret (1907-1982), marcaron directamente la formación de Foucault, así como su lectura de Heidegger, sobre todo en lo referido a las tesis mencionadas, explícita o implícitamente, en El discurso filosófico (ver Didier Eribon, Michel Foucault [1989], 3ª ed. rev. y aum., París, Flammarion, 2011, p. 59 [ed. cast.: Michel Foucault, ed. revisada y aumentada, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2020], y David Macey, Michel Foucault [1993], trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, París, Gallimard, 1994, pp. 55-57 [ed. cast.: Las vidas de Michel Foucault, trad. de Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995]). Como lo acreditan varias fichas de lectura de los archivos de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, cajas 37 y 38), Foucault asiste con regularidad a los cursos sobre filosofía antigua, y en particular sobre el Parménides de Platón, que Jean Wahl dicta en la Sorbona; desde 1946, esta actividad de enseñanza apuntaba a introducir el pensamiento de Heidegger en Francia (ver Jean Wahl, Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946, París, Librairie Générale Française, 1998, y

La Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin, París, Centre de Documentation Universitaire, 1952). La cuestión de la "plenitud del ser" en el Parménides (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 38, carpeta 29) será retomada por Wahl algunos años después en el contexto de su comentario del curso de Heidegger, Introducción a la metafísica (1935), publicado en francés en 1953 (ver Jean Wahl, Vers la fin de l'ontologie. Étude sur "L'Introduction dans la métaphysique" par Heidegger, París, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1956, y Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique [1953], trad. de Gilbert Kahn, París, PUF, 1958 [ed. cast.: Introducción a la metafísica, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1992]). Durante su formación, Foucault frecuenta también los cursos que Jean Beaufret –quien en la época preparaba su tesis de doctorado bajo la dirección de Wahl– dictada en la École Normale Supérieure (ENS) de la rue d'Ulm, en especial el referido a Kant, en el que se mencionaba a menudo la interpretación de Heidegger. Sobre los orígenes presocráticos de la filosofía, hay que señalar que en 1955, Beaufret había escrito, para la ed. fr. del poema de Parménides (Le Poème de Parménide, París, PUF, 1955), un extenso ensayo muy influido por Heidegger, y que en 1958 había prologado la ed. fr. de Vorträge und Aufsätze (Martin Heidegger, Essais et conférences [1954], trad. de André Préau, París, Gallimard, 1958 [ed. cast.: Conferencias y artículos, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994]). Se encontrará una referencia foucaultiana al poema de Parménides y al proyecto heideggeriano de decir el ser en BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 70, carpeta 3, "Descartes". Por lo demás, estas cuestiones acerca de la interpretación heideggeriana de los presocráticos y de Nietzsche como el "último metafísico" se relanzarían en 1962 en ocasión de la publicación de la ed. fr. de Holzwege [1950] (Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, trad. de Wolfgang Brokmeier, ed. de François Fédier, París, Gallimard, 1962 [ed. cast.: Sendas perdidas, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1979, entre otras]). Las reservas y críticas que Foucault formula en El discurso filosófico respecto de Heidegger se retomarán y explicitarán en una entrevista publicada en el otoño de 1966 y referida a la cuestión del diagnóstico: "para él [Nietzsche], el filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento. Por lo demás, se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como

Heidegger, y el que desempeña en cierta forma el papel de arqueólogo, al estudiar el espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución" (Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un philosophe?" [1966], en DE 1, texto 42, pp. 580-582; la cita, en p. 581 [ed. cast.: "¿Qué es un filósofo?", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 73-74; la cita, en p. 74]). Es bien sabido de qué lado se sitúa Foucault.

[4] En el ms., Foucault escribe "Chos". Habida cuenta del contexto, también es posible que haya querido referirse aquí a Cos, donde, en el siglo V a.C., nació Hipócrates. Mileto es la ciudad jónica donde, a partir del siglo VI a.C., se estableció la escuela milesia de filosofía a la cual pertenecían Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Crotona es la ciudad de la Magna Grecia donde, en el siglo VI a.C., Pitágoras funda su escuela filosófica y religiosa.

[5] "Toda esa verticalidad tan importante en Zaratustra es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era más que un juego, y un pliegue de la superficie" (Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx" [1967], en DE 1, texto 46, pp. 592-608; la cita, en p. 596 [ed. cast.: "Nietzsche, Freud, Marx", en Nietzsche, Freud, Marx, trad. de Carlos Rincón, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, pp. 33-48, entre otras]).

[6] Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes. Été 1872-hiver 1873-1874, [23] 15 [Der Philosoph als Arzt der Kultur], en Œuvres philosophiques complètes, vol. II/1, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, trad. de Pierre Rusch, París, Gallimard, 1990, p. 290 [ed. cast.: Fragmentos póstumos, vol. 1, 1869-1874, trad. de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2006].

[7] Esta idea, expresada de manera ligeramente diferente (y con una referencia implícita a Ludwig Wittgenstein), reaparece durante una conferencia que Foucault pronuncia en Japón en abril de 1978: "Hace mucho que se sabe que el papel de la filosofía no es descubrir lo que está oculto, sino hacer visible lo que justamente es visible, vale decir, hacer que aparezca lo que está tan cerca, lo que es tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por eso, no lo percibimos" (Michel Foucault, "La philosophie analytique de la politique" [1978], en DE 2, texto 232, pp. 534-552;

la cita, en pp. 540-541 [ed. cast.: “La filosofía analítica de la política”, en Estética, ética y hermenéutica…, ob. cit., pp. 111-128]).

35 [2.] Ahora

El discurso filosófico y su "hoy" • El "ahora" del discurso cotidiano, o la tríada del "yo-aquí-en este momento" • Los discursos científico y literario están liberados de ese ahora.

[11]Resta todavía saber qué puede ser, para el filósofo, ese hoy con el que se las ve. Con el que se las ve de manera bastante decisiva, porque le debe su definición y su razón de ser.

Las respuestas vienen a raudales: el conjunto de los saberes, las instituciones, las prácticas, las condiciones de existencia que son contemporáneas del filósofo; entre las formas culturales, las presentes o pasadas, nuevas o ya envejecidas, que en todo caso están lo bastante vivas para poder animar su discurso; el horizonte general, a veces implícito y muy lejano, que articula su experiencia singular con todas las pertenecientes a la misma zona y el mismo calendario; la matriz de los sistemas efectivamente en ejercicio que rigen su lengua, su sociedad, sus conocimientos, sus deseos, y que así pueden determinar su pensamiento, incluso antes de que él haya pensado. En efecto, todo eso y bastantes cosas más definen la [12]sincronía en que está encerrado el discurso del filósofo: a ellas deben dirigirse, si quieren analizarlo, el historiador, el economista, el sociólogo y el etnólogo que hablan de la filosofía como una formación entre otras dentro de una cultura.[1] Pero aquí hace falta interrogar al discurso filosófico sobre lo que tiene para decir y la manera como lo dice; lo que se busca es descubrir cómo es capaz de indicar por su cuenta el hoy en que está situado, mediante qué sistema, surgido de su propio desarrollo interno, apunta hacia ese "ahora" durante el cual habla, y qué clase de actualidad queda así designada. Se procura descubrir no tanto lo que es "contemporáneo" del discurso filosófico (aquello que, perteneciente a la misma tabla objetiva de los tiempos, está en "sincronía" con él),

sino antes bien lo que está en “isocronía” con él y, por su intermedio, se designa como el “momento” mismo en que ese discurso se despliega.[13]

Para eso, hay que comparar el discurso filosófico con las demás formas de discurso. En los enunciados del lenguaje cotidiano hay un juego de signos que remiten al momento preciso en que el discurso se pronuncia. Y hay que entender “momento” en sentido amplio: no solo el instante del tiempo, sino [también] la región del espacio y el sujeto que está hablando. Ahora bien, los gramáticos saben desde hace tiempo que todos esos signos tienen un carácter particular; el sistema de la lengua los pone a disposición del hablante, pero de tal manera que su sentido nunca es definido ni cerrado por ese solo sistema. Ningún enunciado tomado en sí mismo (salvo si pertenece a un metalenguaje, desde luego) puede abarcar la entera significación de adverbios como “hoy”, “mañana”, “aquí”, de pronombres como “yo” y “tú”, de formas como el presente del indicativo, de un verbo en las dos primeras personas.[2] Solo el acto de habla puede plasmar el sentido de esas palabras o esas formas y, aun así, [14]es un poder que solo posee la vertiente extralingüística de dicho acto; esto es, el individuo de carne y hueso, que realmente articula palabras o traza, sobre una superficie cualquiera, signos de escritura, y eso en un momento dado y un lugar determinado.[3] Ese “ahora” mudo, inarticulado, inmediatamente sensible, dado a la vez por medio del lenguaje (ya que está constantemente señalado por elementos verbales o morfológicos muy precisos) y apartado de él (ya que lo rodea, solo se perfila a su lado, escapa siempre a una verbalización exhaustiva), es lo que sirve de apoyo indispensable al uso cotidiano del discurso: en torno a este presente, a este aquí y a este sujeto señalados por la palabra como su más cercano afuera, se distribuyen, por diferencias sucesivas, todos los tiempos del pasado y el futuro, todas las lejanías del espacio, todos los otros sujetos, estén presentes o ausentes. Gracias a esa organización, el sistema de la lengua se transforma cotidianamente en discurso concreto. La tríada no lingüística, [15]designada en el lenguaje por las marcas abiertas del “yo-aquí-en este momento”, constituye, en el núcleo mismo del discurso, una suerte de mancha ciega, a partir de la cual este encuentra su actualidad y adquiere sus significaciones evidentes. Dicha tríada lo hace “sostenerse” en el momento mismo en que

alguien lo “sostiene” realmente. Para simplificar, esa tríada se designará con una palabra sobredeterminada como el “ahora” del discurso.

Sin embargo, en el caso del discurso esto solo es cierto en el uso cotidiano que se hace de él, cuando sujetos situados intercambian frases que son del orden de la constatación, la información, el relato, la orden, etc. Hay, en cambio, al menos dos tipos de discursos que no entrañan una relación con ese ahora. En primer lugar, el discurso científico. Si se deja de lado lo que puede ser relato personal del autor que cuenta su propio descubrimiento, un texto científico nunca se vale de un “yo-aquí-en este momento” para referirse a un [16]contexto extralingüístico que permanezca mudo: de hecho, el conjunto del discurso científico está constituido por enunciados cuyos elementos se han definido, o son por derecho definibles, en el discurso; y si bien este siempre conlleva referencias a lo que es percibido, o conocido, o captado de manera evidente, dichas referencias solo quedan silenciadas en la medida en que son idénticamente reconocibles y valederas para todos. Lo que se calla en el discurso científico, lejos de ser el “ahora” que lo fija a cierto hablante, en una región y un momento dados, es, al contrario, lo que le permite circular indefinidamente y ser retomado con el mismo valor de verdad por cualquier sujeto parlante, bajo cualquier cielo.[4] Las ciencias descriptivas mismas o los elementos descriptivos de una ciencia no son una excepción: por supuesto, la notación de un fenómeno astronómico, el registro de la fauna o la flora, el informe de una observación [17]médica implican una referencia a determinado momento del tiempo, a un espacio delimitado y a la presencia única de un sujeto; pero todas estas coordenadas tienen la particularidad de no constituir el ahora mudo del discurso y, antes bien, ser exhaustivamente definidas por el discurso mismo; referencias cronológicas tomadas de un calendario fijan el presente; el “aquí” se señala en una zonificación geográfica, y el protocolo de las condiciones de experiencia neutraliza y objetiva el “yo” [je]. En una ciencia descriptiva, los signos del “yo”, del “aquí” y del “en este momento” no quedan abiertos sobre la mancha ciega de un ahora extralingüístico: los llenan los elementos del discurso; esto es, se los reintroduce en el discurso mismo y así se los elude. Por cierto, cuando se trata de formalizar un saber, o de definir las condiciones de objetividad de un conocimiento, es muy

probable que discursos analíticos y discursos descriptivos se revelen inasimilables unos a otros. Sin embargo, esa irreductibilidad aparece contra el fondo de una diferencia que no contrapone menos las ciencias descriptivas que [18]las ciencias deductivas a los enunciados cotidianos. Cuando en el lenguaje cotidiano (del que forman parte, desde este punto de vista, los actos jurídicos) se dice "hoy, 27 de julio de 1966", la mención de la fecha es una indicación metalingüística que permite fijar en el texto en cuestión, y de una vez por todas, el uso de los signos verbales o gramaticales del presente. En cambio, cuando un médico o un historiador dicen "el 27 de julio de 1966", la indicación forma parte de su discurso; e incluso[a] si se les ocurre [la] fantasía de indicar que escriben precisamente en ese día, "hoy", toman entonces su propio discurso de médico o historiador como objeto; mencionan ya no la fecha de lo que vieron, sino la del enunciado de lo que han visto. Y ese "hoy" remite en verdad al "ahora" de un discurso cotidiano; pero ocurre que está en posición metalingüística con respecto a su descripción científica. Un discurso científico suprime o reduce su "ahora". [19]El discurso literario (o, antes bien "ficticio") también está emancipado de ese ahora. Tal como el discurso científico, no está atado al acto de un sujeto hablante que sea el único capaz de cumplir su sentido. El solo hecho de que se escriba para, entre los paréntesis de la página en blanco, darse a la lectura, e incluso de que se transmita para que, en el ciclo jamás cerrado de la fiesta, la ceremonia o la representación, lo repita una serie indeterminada de recitadores basta para probar que no está inserto definitivamente en la situación que lo vio o lo hizo nacer. Su significación puede realizarse de nuevo, si no absolutamente por cualquiera, sí, al menos, por sujetos indeterminados, ausentes del lugar y el momento de su formulación. Sin embargo, esa independencia no es del mismo tipo que la del discurso científico. En el relato en tercera persona –en apariencia, la forma más objetiva, más "historiadora" de literatura–, no hay sujeto parlante designado por el pronombre personal y ordenador de todos [20]los tiempos y todos los espacios en el lugar y el momento de su propio discurso; pero hay una suerte de voz sin timbre ni sonoridad, anónima, que quiere situarse en un lugar para describirlo, en un instante para contarlo, en los pliegues mismos de un personaje para enunciar lo que piensa y vivencia. Esa voz sin figura no es soberana como la palabra de Dios ni neutra como el discurso científico; bien puede cambiar de lugar y recorrer

el tiempo, ponerse una máscara y entrar en un personaje: no tiene la universalidad de un discurso sin ahora. Se diría más bien que, de algún modo, tiene una multiplicidad de ahoras, pero que suscita para sí misma, desde el interior de su discurso, algo así como soportes cuasiobjetivos donde, en la sombra, se posa para hablar. En el enunciado científico, el discurso mismo desarma el ahora; en cambio, en la obra literaria, el discurso siempre lo exalta[b] y de algún modo lo pone en primer plano. Pero precisamente ahí se manifiesta la diferencia con el lenguaje cotidiano: este se apoya en un [21]ahora mudo que lo torna posible, mientras que la literatura –y exactamente por eso esta es ficción– fomenta y hace resplandecer en sus palabras el ahora de su discurso.

Se dirá acaso que la introducción del "yo" [je] en las obras en primera persona vincula el texto de estas con el acto mismo de hablar y escribir, reduciendo toda la ficción [al punto] donde la literatura cobraba su volumen, y adonde inevitablemente vuelve a llevar al sujeto real, extralingüístico, que escribe y habla. De la novela epistolar al relato que dice "yo", de ahí a la autobiografía, las confesiones, los diarios íntimos y, por último, las notas y las confidencias, ¿no tenemos [sino] una prolongada dinastía que no es posible interrumpir, porque junta, según una gradación continua, los textos más ficticios con los discursos más cotidianos? Si en efecto el problema fuera el de la mayor o menor semejanza entre el "yo" del texto y el autor real, resulta muy evidente que el umbral de la literatura nunca podría determinarse: llegado el caso, solamente los criterios de la impresión y [22]del gusto permitirían reconocerla. De hecho, la separación se lleva a cabo a partir del modo de ser del discurso: una obra no tiene que definirse por la relación entre los personajes o los pronombres personales y el propio autor, sino por la posibilidad de que el discurso abarque por sí solo el sentido del "yo", del "aquí" y del "en este momento" que, explícitamente o no, figuran en el texto. Todos los discursos pertenecen a la literatura no bien constituyen por sí mismos su propio ahora. De ahí que, al acercarse lo más posible al sujeto hablante y al acto de escribir, la obra puede reducir a casi nada la porción de lo imaginario que se desplegaba en las novelas tradicionales: no hace sino exaltar más ese extraño umbral a partir del cual el discurso se convierte en ficción. De ahí, también, que un análisis que tome al autor de una obra por otra cosa que por un

puro y simple nombre tendrá [la] oportunidad de hablar de todo lo que uno quiera, salvo de literatura.[5]

▪

[a] Tachado: “incluso si indica que ese día ha constatado tal o cual cosa”.

[b] Tachado: “lo exalta: es incluso él lo que constituye el discurso”.

[1] Foucault revisa esta cuestión en los tres últimos capítulos del ms., donde se refiere a una “etnología inmanente” de nuestra cultura dentro de la cual debe situarse el discurso filosófico (ver p. 239).

[2] Para situar mejor los aportes de la lingüística a la definición del estatus discursivo de la filosofía que caracteriza en su integridad El discurso filosófico, y que Foucault comienza a precisar en este capítulo, conviene referirse a los trabajos del lingüista y fonólogo ruso Roman Jakobson (1896-1982) y del lingüista francés Émile Benveniste (1902-1976). En una entrevista con Jean-Pierre Elkabbach publicada en marzo de 1968, Foucault destaca la importancia de “la lingüística a la manera de Jakobson [y] una historia de las religiones o las mitologías a la manera de Dumézil” (y habrá que agregar a Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y Jacques Lacan) para su formación intelectual, que le habrían permitido salir de los límites de la reflexión filosófica de los años cincuenta, marcada de manera general por Edmund Husserl y, más en particular, por Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (Michel Foucault, “Foucault répond à Sartre” [1968], en DE 1, texto 55, pp. 690-696; la cita, en p. 695 [ed. cast.: “Foucault responde a Sartre”, en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 119-126; la cita, en p. 125]). Al retomar un aspecto de la lección saussuriana, a saber, la distinción entre lengua y habla, los trabajos de Jakobson sobre el lenguaje, la afasia y la literatura dan testimonio de la influencia de los formalistas rusos y del Círculo Lingüístico de Praga, y serán determinantes para las figuras más importantes del estructuralismo de la década de 1960 (sobre todo Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes, Gérard Genette y Tzvetan Todorov). El primer tomo de los Ensayos de lingüística

general de Jakobson se publica en francés en 1963 (trad. de Nicolas Ruwet, París, Minuit [ed. cast.: Ensayos de lingüística general, trad. de Josep M. Pujol y Jem Cabanes, Barcelona, Seix Barral, 1975]), con el subtítulo de Los fundamentos del lenguaje. En sus conferencias sobre "literatura y lenguaje", dictadas en la Université Saint-Louis de Bruselas en diciembre de 1964, Foucault se refiere a los trabajos de Jakobson sobre las relaciones entre la crítica literaria y el "metalenguaje", y menciona también el papel de los "signos de autoimplicación" de la literatura por sí misma, cuya manifestación verbal o ficcional no está en el lenguaje en general, sino únicamente en la literatura (Michel Foucault, "Littérature et langage", en La Grande étrangère. À propos de littérature, ed. de Philippe Artières y otros, París, EHESS, 2013, pp. 110-115 y 125-129 [ed. cast.: "Literatura y lenguaje", en La gran extranjera. Para pensar la literatura, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, pp. 73-94]). Para una referencia aún más puntual a Jakobson y la naturaleza extralingüística de esos signos de autoimplicación del hablante en su discurso (los shifters o "conmutadores"), ver un texto que Foucault redacta probablemente durante su estadía en Túnez, "L'analyse littéraire et le structuralisme", donde destaca "la importancia y la dificultad de los signos que, a través de una estructura gramatical determinada, remiten exclusivamente al sujeto [hablante], al momento en que habla y al lugar donde resulta que habla: 'Los shifters'" (Michel Foucault, "L'analyse littéraire et le structuralisme", en Folie, langage, littérature, ed. de Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini y Judith Revel, introd. de Judith Revel, París, Vrin, 2019, pp. 243-262; la cita, en p. 245; se encontrarán otras referencias a Jakobson, ibíd., pp. 251 y 260, así como, en esa misma antología, en "Les nouvelles méthodes de l'analyse littéraire", pp. 133-152; más específicamente, pp. 144 y 147; "[L'extralinguistique et la littérature]", pp. 223-242; sobre todo, en p. 224). La otra gran figura que ayuda a tener una percepción del modo en que Foucault, en este ms., modifica la filosofía como discurso con la ayuda de la lingüística, es Benveniste, quien, de 1937 a 1969, es titular de la cátedra de Gramática Comparada en el Collège de France, y en 1961 funda, junto con Claude Lévi-Strauss y Pierre Gourou, la revista de antropología L'Homme. Sus trabajos sobre la teoría de la enunciación y la deixis, que se refieren sobre todo a la índole de los pronombres y a los tiempos verbales, ya se habían compilado, junto con otros aportes importantes, en la quinta

sección (“L’homme dans la langue”) del primer volumen de los Problèmes de linguistique générale, París, Gallimard, 1966 [ed. cast.: “El hombre en la lengua”, en Problemas de lingüística general, vol. 1, trad. de J. Almela, México, Siglo XXI, 1971, pp. 161-206], publicado en la misma colección y el mismo año que Las palabras y las cosas. Benveniste iba a formular de la manera más clara y consumada su teoría de la enunciación algunos años más adelante, en el artículo “L’apareil formel de l’énonciation” (aparecido en la revista Langages, 5[17], 1970, pp. 12-18, y reed. en el segundo volumen de Problèmes…, París, Gallimard, 1974, pp. 79-88 [ed. cast.: “El aparato formal de la enunciación”, en Problemas de lingüística general, vol. 2, trad. de Juan Almela, México, Siglo XXI, 1977, pp. 82-91]), donde plantea la exigencia de ir más allá del “uso cognitivo de la lengua” y distinguir “las entidades que tienen en la lengua su estatus pleno y permanente y las que, emanadas de la enunciación, solo existen en la red de ‘individuos’ que la enunciación crea y en relación con el ‘aquí-ahora’ del sujeto hablante” (ibíd., p. 84).

[3] En una conferencia que pronuncia en Túnez en febrero de 1967, Foucault define la noción de “extralingüístico” apoyándose en los trabajos del lingüista argentino Luis Jorge Prieto (1926-1996), formado en la escuela lingüística de París de André Martinet (1908-1999), y del filósofo británico John Langshaw Austin (1911-1960). Por un lado, Foucault se refiere a las investigaciones de Prieto sobre el contexto y la situación de enunciación tal como se las encuentra en su obra Messages et signaux, París, PUF, 1966 [ed. cast.: Mensajes y señales, trad. de César U. Guiñazú con la colab. del autor, Barcelona, Seix Barral, 1967]. Por otra parte, los estudios de Austin sobre los actos de habla se mencionaban en varias ocasiones en los debates sobre la lingüística estructural de la época, y Foucault conocía sus cursos, en recopilación póstuma: How to Do Things with Words, Oxford, Clarendon Press, 1962 [ed. cast.: Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones, trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabosi, Barcelona, Paidós, 1988], bastante antes de la ed. fr. (Quand dire, c’est faire, trad. de Gilles Lane, París, Seuil, 1970). En los archivos de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 43), hay varias fichas de lectura sobre Austin que se remontan probablemente al período tunecino y a las investigaciones que Foucault emprende

entonces en la biblioteca que su colega Gérard Deledalle, especialista en Charles Pierce y la filosofía anglosajona del lenguaje, había puesto a su disposición. En la conferencia de Túnez, Foucault sostiene que los trabajos de Prieto y Austin muestran que "la estructura lingüística de un enunciado distaba de bastar para explicar su existencia total"; al contrario, "los elementos contextuales constituidos por la situación misma del individuo hablante son absolutamente necesarios para dar un sentido a […] gran cantidad de enunciados. De hecho, todo enunciado se apoya silenciosamente en cierta situación objetiva y real, y el enunciado no tendría sin duda la forma que tiene si el contexto fuera diferente" (Michel Foucault, "Structuralisme et analyse littéraire. Conférence prononcée au club Tahar Haddad à Tunis le 4 février 1967", en Folie, langage, littérature, ob. cit., pp. 171-222; la cita, en pp. 185-186). Sobre la importancia que Foucault asigna a la noción de lo extralingüístico en el análisis del discurso literario, y sobre su definición del acto de habla extraída de Austin, ver ibíd., pp. 186-189 y 191, así como "[L'extralinguistique et la littérature]" y "L'analyse littéraire et le structuralisme", cit.

[4] Foucault retoma con mayor detalle esta caracterización del saber científico en su curso del Collège de France del año académico 1973-1974, El poder psiquiátrico: "Para la práctica científica en general siempre hay verdad; la verdad está siempre presente en cualquier cosa o debajo de cualquier cosa, y se puede plantear la cuestión de la verdad con referencia a todo. […] Esto significa no solo que la verdad habita por doquier y que en todo [instante] se puede plantear la cuestión concerniente a ella, sino también que no hay nadie que esté exclusivamente calificado para decir la verdad; tampoco hay nadie que, desde un principio, esté descalificado para decirla, siempre que, por supuesto, tengamos los instrumentos necesarios para descubrirla, las categorías indispensables para pensarla y el lenguaje adecuado para formularla en proposiciones" (Michel Foucault, Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974, ed. de J. Lagrange bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, 2003, col. "Hautes Études", pp. 235-236 [ed. cast.: El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974), trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2005, con ajustes]). A esta "posición filosófico-científica de la verdad" (la "verdad cielo"), Foucault opone lo que él

llama “verdad rayo” o “verdad acontecimiento” (ibíd., p. 239 [p. 271 de la ed. cast.]).

[5] Sobre la “función autor” en la literatura y la idea más general de que hay que “quitar al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y […] analizarlo como una función variable y compleja del discurso”, ver Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], en DE 1, texto 69, pp. 817-849 [ed. cast.: ¿Qué es un autor?, trad. de Silvio Mattoni, Córdoba - Buenos Aires, Literales - El Cuenco de Plata, 2010].

[3.] Discurso filosófico y discurso científico

La relación singular del discurso filosófico con su ahora • La justificación del discurso filosófico • La posición ambigua del discurso filosófico con respecto a la tríada del yo-aquí-en este momento • Dos formas de filosofía desde Descartes: develamiento y manifestación • El problema del sujeto • El papel del cogito • La diferencia entre discurso filosófico y discurso científico.

[23]El discurso filosófico no puede asimilarse a una obra literaria ni a una serie sistemática de enunciados científicos. No es que sea incapaz de adoptar el estilo de una u otra, de tomar prestado [su] vocabulario, de imitar su forma o sus encadenamientos. Con todo, un texto filosófico, sea el que fuere, sostiene con el sujeto hablante, con el aquí y el en-este-momento del filósofo, una relación tan singular que se opone, sin reducción posible, a los demás tipos de discurso. De hecho, aunque la filosofía puede adoptar una apariencia enteramente deductiva a partir de un juego de definiciones y postulados, lo cierto es que, a diferencia de un tratado de geometría, nunca puede prescindir de una referencia explícita al ahora de su discurso, al "yo" [je], al aquí del filósofo que piensa en ella. Aclaremos de inmediato que esa referencia no está necesariamente ligada a la aparición de la primera persona de singular en la gramática del texto, [24]y que tampoco se dirige al individuo real, al "sujeto" histórico o psicológico constituido por el hombre filosofante, dado que existen pocos discursos filosóficos que se valgan de la primera persona, y menos aún que incorporen al discurso la persona real del filósofo; entonces, ¿quién, como no sea en el límite mismo de toda razón filosófica posible, tendría la audacia de decir: "por qué soy tan inteligente"?[1] En efecto, la referencia inevitable del discurso filosófico a su ahora concierne no al rostro o al corazón de quien habla, sino al punto puro de su

surgimiento en el universo de los discursos. No hay verdad filosófica –ya tenga que ver con el mundo, con Dios, con la naturaleza, con el ser, con la filosofía misma– que no diga, al mismo tiempo y en el movimiento que la despliega, en qué condiciones y cómo se abrió para hacerse accesible al filósofo que la formula. El ahora del discurso, la tríada del "yo-aquí-en este momento", debe aparecer en el discurso para fundarse [25]por derecho en él y quedar así justificado por la verdad misma de haberlo transformado en discurso verdadero.

Es cierto que un discurso científico también debe justificarse: hay que definir su dominio en términos de objetos, establecer la teoría que gobierna sus razonamientos (sean deductivos o no) y, llegado el caso, la metodología con que se llevan adelante sus experiencias. Pero estas justificaciones nunca conciernen a otra cosa que a la forma del discurso (su morfología, su coherencia) y su relación con un campo de objetos reales o posibles. En cuanto al discurso filosófico, lo que está en cuestión –además de su forma y la relación con su objeto– es la posibilidad misma de su existencia: el hecho desnudo de que pueda haber alguien que lo sostenga, en el instante mismo y precisamente desde el punto en que lo sostenga. Así, hay que diferenciar con cuidado entre dos tipos de justificación:[a] la del discurso científico, que nunca se refiere a otra cosa que a su morfología, su sintaxis y su semántica, y la justificación del discurso filosófico, que bien puede referirse a esas características, pero que, de todos modos, debe también referirse [26]a la posibilidad de la existencia del filósofo que [está] hablando. El primer tipo de justificación no supone una filosofía de la ciencia sino un metalenguaje. El segundo en ningún caso puede asimilarse a un metalenguaje; es propio de la filosofía. Esto permite situar las dos confusiones que no dejaron de obstaculizar a la filosofía occidental[b] desde el siglo XVII: una consiste en creer que la justificación del discurso científico conduce necesariamente a poner en tela de juicio el ahora de ese discurso, es decir, el sujeto cognoscente; otra consiste en suponer que la justificación del discurso filosófico, con su referencia necesaria al sujeto hablante, puede llevarse a cabo de la misma forma que la justificación de los enunciados científicos. Estas dos confusiones, que se apoyan una en otra, explican que, de Descartes a Kant y de Kant a Husserl, se retome el mismo proyecto: justificar la ciencia mediante un recurso

al sujeto cognoscente que al fin le otorgue al discurso filosófico [27]una forma tan justificada como la del discurso científico. Las tareas precisas y distintas de la justificación se pierden así en la búsqueda incansable de lo fundamental.

Por ende, la singularidad del discurso filosófico requiere que se justifique la existencia de alguien que lo emite. Ese "alguien" puede ser cualquiera, dado que el discurso filosófico no debe su valor de verdad a una[c] experiencia pasajera, cualquiera sea; entonces, hay que explicar cómo aun así la verdad filosófica (oculta,por esencia, o cuando menos profundamente recóndita, visto que no está dada a la experiencia inmediata) puede salir a la luz y motivar el discurso de un filósofo. Pese a que ese alguien no tiene un rostro específico y su individualidad es intercambiable, lo cierto es que,[d] entre todos los sujetos hablantes desde el comienzo hasta el fin del mundo, ese mismo alguien no fue captado al azar por la irrupción súbita del [28]logos filosófico: el ahora del discurso está determinado por su propia verdad. Entonces, la justificación del discurso filosófico por sí mismo supone dos análisis que no van en la misma dirección: uno concierne al acceso –complicado pero posible, abierto pero oculto– a la verdad; otro concierne a la necesidad que, repentinamente, revela la apertura secreta y manifiesta la posibilidad de lo que hasta ahí se había negado. A decir verdad, estos dos análisis no pueden [ser][e] independientes, pero pueden ordenarse mutuamente de dos formas diferentes.

En un caso, lo que se define en primer lugar es la posibilidad en general de acceso a la verdad; luego la posibilidad, interior a la primera, de que ese acceso se rechace; y para terminar, la posibilidad de que este mismo rechazo se cancele para que se recupere la verdad en sus derechos primigenios y al final se despliegue en su simplicidad de origen. Pero esas tres posibilidades no son del mismo orden: la primera es la esencia de la verdad, su soberana y necesaria transparencia; la [segunda], a medio camino [29]entre la necesidad y el acontecimiento, es el indispensable accidente que la sustrajo a los ojos de todos (es el olvido, es la caída, es el aprisionamiento en el cuerpo, el fatal desvío); por último, la tercera es puro acontecimiento, cuya inevitable llegada anuncian no pocos signos: a quienes saben mirar mejor y utilizar su luz natural, a quienes tienen el oído más fino o son lo bastante

pacientes para mantenerse largo tiempo a la escucha, se les permite recuperar el acceso perdido a la verdad, reinstalarse en él, apoderarse de esa luz lejana o dejarse atravesar por su fulguración; en cualquiera de los casos, erigirse, aquí y en este momento, como sujeto hablante de ese discurso por fin develado. La parte que la filosofía reserva de esta manera al ahora de su propio discurso es a la vez endeble y decisiva: endeble, porque la posibilidad primigenia del discurso filosófico es otorgada por la verdad y, contra el fondo de esa verdad, la irrupción del discurso real es como un accidente (y sin embargo, decisiva, porque ese discurso espera, para [30]existir, el suplemento de atención, la mirada más aguda, la mejor escucha, que solo pueden provenir de la buena voluntad del sujeto). En el borde exterior del discurso, y siempre empujado por este hacia lo inesencial, el "yo-aquí-en este momento" del sujeto hablante libera (en virtud de una decisión única) el espacio iluminado de la verdad.

Pero puede haber otro tipo de relación entre la verdad del discurso y su ahora. Entonces, en primer lugar se define el aquí, el en-este-momento del filósofo que habla. En la existencia misma de su discurso hay un hecho irreductible: hubo que esperar ese día, encontrarse en esa región del espacio, para que la verdad llegara a manifestarse en un discurso. Esa espera y ese retraso, ese retroceso en que la verdad permanece retirada, no constituyen el accidente inevitable que la ha enmascarado y mantenido fuera de alcance durante un tiempo; por el contrario, son la sombra fundamental a partir de la cual la verdad se manifiesta. El hecho de que, hasta ahora, ningún sujeto hablante haya sido capaz de emitir [31]el discurso de la verdad es un hecho que pertenece a la verdad misma y al movimiento por el cual esta, forzosamente, llega hasta el filósofo que la formula. En vez de tener una residencia frágil en los márgenes de la verdad, el ahora del discurso filosófico constituye el único lugar, el único instante, la única forma de que la verdad pueda acceder al discurso. El filósofo, lejos de ser quien sabe evitar el error mejor que otros y así descubre de pronto el acceso a la verdad, es aquel en quien esta última, después de un derrotero oscuro pero sin error, llega a aflorar soberanamente. De ahí la posición ambigua del discurso con respecto a su propio ahora: en cierto sentido, la tríada del "yo-aquí-en este momento" –que señala al filósofo como sujeto hablante– se retoma por entero dentro del

discurso que define por sí mismo su necesidad; pero, a la inversa, el discurso entero, con su verdad filosófica, [32]se aloja en la apertura de ese ahora porque este, por derecho, era el único lugar posible de su manifestación. El sujeto hablante, con su aquí y su en-este-momento, no se disuelve ni se borra por completo en la omnipotencia y la verdad definitiva del discurso filosófico. Sigue siendo siempre, en los límites exteriores del discurso, el puro poder de manifestar la verdad. Y ese poder, si ya no pertenece al filósofo en forma de su atención, le corresponde en propiedad –y sin que jamás pueda despojárselo de él– bajo la figura de un amor fati.[2]

De acuerdo con la posición recíproca del discurso y su ahora, tenemos, pues, dos formas de filosofía que se repartieron el pensamiento occidental desde Descartes.[3] La primera podría caracterizarse como filosofía del develamiento: supone una apertura originaria de la verdad (ya sean el entendimiento y la voluntad infinitos de Dios, la extensión inteligible, la identidad de Dios y la naturaleza o la evidencia inmediata de la impresión),[4] un oscurecimiento [33]inevitable que sustrae la verdad (la Caída, el pecado, el cuerpo, la finitud, la necesidad), la posibilidad del error en general (la limitación del entendimiento, la vivacidad del sentimiento, la imaginación, la abstracción del lenguaje), la fundación[f] y el despliegue, finalmente, de un discurso a la vez liberado por la libertad misma del filósofo y enteramente atado por las leyes de la verdad. El segundo tipo de discurso podría caracterizarse como filosofía de la manifestación: [esta última] ya no supone una apertura imaginaria, sino una suerte de primitiva inadecuación de la verdad a sí misma (un desajuste interior a sí, un retraso que le impide ser íntegramente contemporánea de su aparición primigenia, una inmadurez que la condena al tiempo y hace de este su sustancia misma); ya no un olvido, sino una constitución de la verdad (y que, a su vez, transforma cada uno de sus errores en figuras limitadas, parciales o simbólicas de lo que debe ser en su despliegue efectivo); ya no el libre descubrimiento, sino [34]el reconocimiento, por parte del filósofo, de su propio destino como manifestación de la filosofía misma.[5] [Sin embargo,] ninguno de esos dos tipos de filosofía logra eliminar de su propio discurso la referencia a un ahora que nunca puede reducirse a las formas puras de la verdad.

Ese ahora irreprimible aparece dentro del discurso filosófico bajo la forma de una subjetividad, a la vez discreta y soberana, invisible pero insistente: una subjetividad en incesante trance de desaparecer y de volver a formarse. Es ella lo que estalla (en el doble sentido de brillar y separarse) en todos los discursos de los filósofos occidentales desde Descartes. Estalla en la iluminación de una verdad cuya develación le pertenece (y le pertenece solo a ella): se muestra y se instala sólidamente en las evidencias que afirma, y que le permiten unir el contenido de una verdad a la forma pura de una certidumbre. Poco a poco, sin embargo, ese discurso que es el de su atención y su luz [35]propias es sustituido por el discurso sin nombre, sin figura y sin edad de la verdad misma o de la razón o de la naturaleza: una voz que parece ya no tener ahora, porque domina desde arriba todos los tiempos, todos los lugares y a todos los sujetos, duplica la palabra del filósofo para, en cierto modo, susurrarle lo esencial de lo que este tiene que decir. Con todo, esa subjetividad también estalla, aunque de otra manera, en el movimiento por el cual la verdad misma viene a manifestarse: en el centro del discurso que justifica (de conformidad con su propia ley) el aquí, el en-este-momento y el sujeto por entre los cuales aparece, se oye la voz del filósofo que reconoce su destino hasta prendarse de él; pero enseguida esa voz, apenas sospechada, es desposeída de sí misma; ¿no es la voz del tiempo que viene a cumplir su promesa? ¿No es la voz de una verdad que, en este tiempo (en todos los instantes de ese tiempo), en este mundo (en todos los puntos de ese mundo), está transformándose en un discurso universal? Y finalmente en la voz colectiva y plural de un “nosotros” –de un “nosotros” [que sería][g] el indescomponible [36]sujeto de su época y de la verdad que viene a manifestarse en ella– esa filosofía encuentra la manera de fundarse.

Se comprende por qué, en toda la filosofía occidental desde Descartes, el problema del sujeto tuvo un papel tan decisivo. No hay que engañarse: al interrogar al sujeto con tanta insistencia, no se buscaba tanto identificar el enigma de la interioridad, analizar la conciencia, saber qué era pensar o definir lo que podía ser el “yo” [je], como si se tratara de un problema filosófico fundamental. En todo caso, no era esa la función primigenia de la teoría del sujeto: esas eran sus consecuencias visibles en el plano de los temas y los objetos filosóficos. En efecto, si actualmente esos objetos nos

resultan tan familiares que nos parece que necesariamente forman parte del horizonte de toda filosofía posible, no hay que olvidar que aparecieron hace apenas tres siglos; pero, sobre todo (y esto explica lo anterior), que solo aparecieron en el ámbito de objetos por pensar debido a la forma misma del discurso filosófico. Así, en la medida en que ese discurso [37]no lograba eludir del todo la tríada de su ahora, y la dejaba reaparecer obstinadamente en sus bordes exteriores, la teoría del sujeto tenía que ejercer una función muy precisa. Debía impedir que la irreductibilidad del ahora despojara al discurso del valor de verdad, y de verdad universal; entonces, era necesario que esta fuera tal que autorizara al discurso a circular, sin alteraciones, como un discurso anónimo, y que por ende le permitiera, pese al imborrable ahora de su formulación primigenia, ser enunciado bajo cualquier cielo y por cualquiera.

Por consiguiente, las teorías del sujeto no son respuestas a una pregunta constante del discurso filosófico (salvo en apariencia): cumplen una función requerida por su modo de ser.[6] Cuando llega su momento de ser examinada, esa función abarca de hecho tres papeles distintos, aunque se encadenen y se apoyen entre sí. Para que la irreductibilidad del “yo-aquí-en este momento” no pueda impugnar el valor del discurso filosófico, hace falta que el ahora no sea únicamente el soporte del discurso, su límite visible, la instancia fronteriza que habla en él sin ser ella misma hablada; debe retomárselo dentro del discurso, en [38]forma de una conciencia de sí. Eventualmente, esa conciencia de sí bien puede ilustrar en su contenido singular al sujeto que habla, al momento y el lugar desde los que habla; tomada en sí misma, no es otra cosa que una forma pura cuya soberanía podría ejercerse de la misma manera sobre cualquier otro contenido. La conciencia de sí, por lo tanto, permite sustituir el ahora del discurso, su anclaje definido, por un elemento a la vez interior al discurso (ya que es el enunciado del sujeto por sí mismo) y exterior (ya que el discurso va a desplegarse en el elemento de la conciencia de sí).[h]

[39]A partir de ese primer papel del sujeto, los otros dos se deducen con facilidad. Desvinculado del ahora, transformado en pura conciencia de sí, el sujeto puede, por medio de un discurso por fin autónomo, tener acceso a la verdad: esta se abre a él bajo la forma de la evidencia fundadora o la del reconocimiento al final de uno

por sí mismo; sin un sujeto consciente de sí, no habría verdad para el discurso filosófico. Por último, ese sujeto que abre paso a la verdad se revela en este mismo acto como un sujeto universal: por vía de la singularidad del ahora, estaban en acción formas anónimas, idénticas en todas partes. Por lo tanto, ya no hay que asombrarse de que un discurso inseparable del ahora de su enunciado pueda ser universalmente valedero; sucede que el sujeto que hablaba era de pleno derecho un sujeto emancipado del lugar y del tiempo: era el entendimiento mismo, era la razón, era el sujeto trascendental e incluso el "yo" [moi] que es un "nosotros". Así se completa el ciclo funcional del sujeto [40]con respecto al discurso: solo un sujeto consciente de sí y universal puede garantizar la validez de un discurso como el de la filosofía occidental.

En esas condiciones, no hay que sorprenderse de que su suerte esté ligada a la del cogito y de que [la filosofía occidental] perciba como peligro todo cuanto ponga en riesgo la soberanía del "yo pienso"; para ella, todo lo que escapa a la forma del cogito no puede sino ser ilusión u objetividad ingenua.[7] "El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones"[8] es indudablemente la frase más general y la más esencial que alguna vez la filosofía, desde Descartes, haya producido sobre sí misma. Sucede que el cogito es a la vez la recuperación del discurso por este mismo, el adueñamiento apodíctico de la verdad y la forma universal de la subjetividad. Pero hay que convencerse de que ese entrelazamiento indivisible del tema del cogito con la existencia misma de nuestra filosofía no es resultado de un interés por el ser humano y los secretos de su interioridad; y aunque en un sentido pueda decirse que la filosofía del sujeto y de la conciencia [se] interpone como [41]un tercer elemento entre el lenguaje y la apertura originaria de la verdad, en esto no hay que ver el olvido, cada vez más profundo, de dicha apertura: en efecto, el modo de ser del discurso filosófico en la cultura occidental, al menos desde el siglo XVII, implicaba necesariamente el recurso –constantemente repetido– a una teoría del sujeto.

Llegamos aquí a la diferencia imborrable entre discurso filosófico y discurso científico. Es habitual suponer que dicha diferencia obedece en gran parte, si no íntegramente, a la obligación en que se ve la filosofía de hablar del sujeto: en la medida en que tiene que

vérselas con lo que, por definición, jamás es objetivable, no podría alcanzar el estatus y el rigor formal de una serie de enunciados científicos. Sin lugar a duda, este parentesco (oscuramente reconocido) entre la teoría del sujeto y el carácter del discurso filosófico, permite explicar dos fenómenos profundamente correlativos: uno radica en que, cada vez que se quiso definir la especificidad de la filosofía y fundarla sobre su derecho a no ser científica, se recurrió [42]a una filosofía que sería la de la subjetividad, la experiencia vivida o la existencia. El otro fenómeno, por cierto más importante, es la incesante reanudación del proyecto de constituir una teoría del sujeto que tenga valor de disciplina científica: de ahí los análisis empíricos del sujeto que vuelven a llevarlo al nivel de una naturaleza o una historia, ambas descifrables; de ahí, también, el intento de perseguir el fundamento de las verdades científicas en una teoría pura del sujeto constituyente. Solo a una mirada superficial puede parecerle extraño que en la historia de la filosofía europea el tema de la mathesis y el del cogito hayan aparecido de manera simultánea.[9] Ocurre que, de hecho, la especificidad del discurso filosófico, lejos de responder a la irreductibilidad del "yo pienso" y la conciencia, solo podía borrarse por obra de una doctrina rigurosamente científica del sujeto. Es lo único que habría podido eliminar definitivamente el ahora del discurso filosófico. Pero a la vez este último habría desaparecido: [43]de ahí la temerosa fascinación de la filosofía frente a todas las teorías o disciplinas que se ocupan o pretenden [ocuparse][i] científicamente del sujeto, de la conciencia o del hombre hablante. Conocemos bien esas fascinaciones, que en sucesión llevan nombre de psicología, marxismo, psicoanálisis, etnología, lingüística.[10]

Pero hay cuidarse bien de invertir el orden de las cosas: no es porque deba hablar del sujeto que el discurso de la filosofía tiene la forma incierta que se le conoce. Sin duda, debido a que el discurso filosófico constituye un tipo irreductible al de las ciencias, [necesitó][j] hablar del sujeto. En el pensamiento europeo, no es más que un efecto de discurso

[a] En el párrafo que sigue, Foucault había utilizado alternativamente “justificación” y “fundación”, antes de tachar el segundo término y mantener solo el primero.

[b] Tachado: “moderna”.

[c] Tachado: “la individualidad de una”.

[d] Tachado: “no es elegido al azar. O, mejor, sin duda hizo falta una necesidad”.

[e] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[f] Tachado: “la reactualización, finalmente”.

[g] El pasaje entre corchetes está tachado en el ms.; lo restablecemos porque nos parece necesario para la comprensión de la frase.

[h] Tachado: “Así replegado sobre sí y transformado en puro sujeto consciente de sí mismo, el ahora del discurso puede encontrar acceso a la verdad (y ese es el segundo papel del sujeto); de hecho, la verdad siempre llega a esclarecerse en la forma del sujeto: en primera instancia bajo el aspecto de la evidencia fundadora (cuando el discurso filosófico devela la verdad), o en última instancia bajo el aspecto del reconocimiento final”.

[i] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[j] Íd.

[1] Referencia al título de la segunda parte de Ecce homo [1888] de F. Nietzsche: “Warum ich so klug bin” (en sus Œuvres philosophiques complètes, vol. 8, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, trad. de Jean-Claude Hémery, París, Gallimard, 1974, pp. 258-274 [ed. cast.: Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1971, entre otras]).

[2] Literalmente, “amor del destino”. Nietzsche, que toma esta fórmula del estoicismo romano, la utiliza para indicar la actitud que consiste en aceptar con alegría –o en decirle “sí”– la realidad tal

como es. Ver, por ejemplo, ibíd., “Pourquoi je suis si avisé”, § 10, p. 275, y también su Le Gai savoir [1882], en Œuvres philosophiques complètes, vol. V, ed. de G. Colli y M. Montinari, trad. de Pierre Klossowski, nva. ed. de Marc B. de Launay, París, Gallimard, 1982, § 276, p. 189 [ed. cast.: La gaya ciencia, trad. de Juan Luis Vermal, Madrid, Tecnos, 2016, entre otras].

[3] Foucault suele sostener que la filosofía de Descartes establece una línea divisoria fundamental en la historia del pensamiento occidental. Por ejemplo, en Histoire de la folie à l’âge classique [1961], París, Gallimard, 1976, pp. 56-59 [ed. cast.: Historia de la locura en la época clásica, 2 vols., trad. de Juan José Utrilla, Buenos Aires, FCE, 1992], es en Descartes, y particularmente en las Meditaciones, donde se realiza, en opinión de Foucault, la exclusión de la locura del orden moderno del discurso. Más de veinte años después, en L’Herméneutique du sujet…, ob. cit., pp. 15-20, vuelve a ser el “momento cartesiano” el que, según Foucault, define el momento en que la filosofía se separa de la “espiritualidad” antigua y del precepto “ocúpate de ti mismo” (epimeleia heautou) para ligarse a la estructura de conocimiento que caracteriza la ciencia moderna.

[4] Foucault se refiere aquí, respectivamente, a las filosofías de René Descartes, Nicolas de Malebranche, Baruch Spinoza y David Hume.

[5] Sin duda, Foucault se refiere aquí a la dialéctica hegeliana.

[6] En la anotación del 21 de agosto de 1966 del Cuaderno 4, Foucault define la “función discursiva” como “la manera en que el discurso se relaciona consigo mismo para poder corresponder a su modo de ser. Relacionarse consigo mismo: relacionarse con lo que dice, pero también con el que lo dice, en el momento en que lo dice, porque todo eso figura en este discurso” (ver el Anexo, pp. 264-265).

[7] “Mientras quería de tal modo pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y al observar que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y tan segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulos, como el

primer principio de la filosofía, que yo buscaba" (René Descartes, Discours de la méthode [1637], 6ª ed., al cuidado de Étienne Gilson, París, Vrin, 1987, p. 32 [ed. cast.: Discurso del método, en Discurso del método - Meditaciones metafísicas, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Austral, 2006, pp. 37-102, entre otras]).

[8] "El: yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones, pues de no ser así, algo se representaría en mí que no podría en absoluto pensarse, lo cual equivale a decir que la representación sería imposible o que, al menos, no sería nada para mí" (Immanuel Kant, Critique de la raison pure [1787], ed. bajo la dir. de Ferdinand Alquié, trad. de Alexandre J.-L. Delamarre y François Marty, París, Gallimard, 1980, B 131-132, p. 159, destacado en el original [ed. cast.: Crítica de la razón pura, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2007, entre otras]).

[9] En Las palabras y las cosas, Foucault define la mathesis como la "ciencia universal de la medida y el orden" o la "ciencia general del orden", y le atribuye un papel capital en la economía del saber clásico: "Lo fundamental, para la episteme clásica, no es ni el éxito ni el fracaso del mecanismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza, sino más bien una relación con la mathesis que, hasta fines del siglo XVIII, permanece constante e inalterada" (Michel Foucault, Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, París, Gallimard, 1966, pp. 70-71 [ed. cast.: Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, trad. de Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]). En cambio, Foucault sostiene que la unidad de la mathesis se rompe a partir del siglo XIX, cuando "el dominio de las formas puras del conocimiento se aísla, cobrando a la vez autonomía y soberanía con respecto a todo saber empírico", y cuando "los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando el valor y la función de la filosofía, lo mismo que de reducción de la filosofía o de antifilosofía" (ibíd., p. 261).

[10] En Las palabras y las cosas, el proyecto era precisamente llevar a cabo la arqueología de esas ciencias humanas: ver ibíd., en particular el cap. 8 ("Trabajo, vida, lenguaje") y el 10 ("Las ciencias humanas").

[4.] Ficción y filosofía

El ahora del discurso filosófico y del discurso de ficción • Su justificación • Sus formas funcionales • La irreductibilidad del sujeto hablante • El principio de clausura de las obras • La diferencia entre discurso filosófico y discurso literario • El discurso filosófico como exégesis o interpretación.

[44]A diferencia de los enunciados científicos, los de la filosofía no son separables del ahora de su formulación: el aquí, el presente y el sujeto que habla nunca pueden ser neutralizados por el discurso que se articula a partir de ellos. Para la filosofía es indispensable la presencia de un ahora que la rodee. Y sin embargo, esta presencia no se designa allí como en el discurso cotidiano. El vocabulario de todos los días se refiere a un ahora mudo –a un punto del espacio, un instante del tiempo, un individuo que está hablando– que permanece obstinadamente exterior al discurso: las formas vacías son llenadas por las cosas, los cuerpos, los gestos. Por el contrario, la filosofía no deja de retomar en sí ese ahora designado por ella; [45]lo devuelve al interior de su propio discurso como el punto luminoso del develamiento en la evidencia, como el movimiento de la verdad adquirida en el instante de su manifestación, como la conciencia de sí que se capta en la pureza de un "yo pienso". Por eso, la filosofía occidental se desplegó como doctrina de la evidencia, pensamiento de la historia y teoría del sujeto.

Al constituir así, dentro de su propio discurso, la tríada del "yo", el "aquí" y el "en este momento" que tiene por tarea sostenerlo y mantenerlo, la filosofía se emparienta con otro tipo de discurso: se le podría dar el nombre de "literatura", pero indudablemente sería más exacto llamarlo "ficción". La ficción, en efecto, no elimina las referencias del ahora, pero [estas] no remiten a una disposición silenciosa de las personas y las cosas; ella, y solo ella, mediante su

relato y mediante numerosas indicaciones entrecruzadas, traza en silencio esa disposición y la [46]modifica. La voz que habla en ella no tiene otro tiempo ni otro lugar que los que tiene a bien darse a sí misma.[1] Y si bien es cierto que esos signos del ahora[a] suelen ser imprecisos y parecen asomarse al vacío (no se sabe con exactitud cuál es la extraña voz que dice "yo" ni de dónde viene, desde cuándo habla, de conformidad con qué calendario), no es que remitan a la realidad sin palabras de una situación: antes bien, sucede que el discurso de la ficción constituye un espacio sin geografía, un tiempo sin comienzo ni fin, un "yo" sin otra identidad que la de la gramática, como las referencias, intencionalmente desdibujadas, de su palabra. Así, el discurso literario no carece de analogía con el modo de ser del discurso filosófico. Y en esos dos puntos precisos se los puede comparar.

Ya hemos visto que la filosofía siempre suponía una autojustificación (muy diferente de la justificación científica): [47]una suerte de autorización que se da el discurso filosófico para acceder a la verdad que se manifiesta en él. Curiosamente, esa misma función se encuentra en la literatura: desde luego, no en forma de explicación discursiva, sino como indicación –a veces directa, a veces diagonal– de la relación entre lo que se cuenta y la voz que lo narra no hay ficción que no diga de una u otra manera cómo se abrió a un discurso que, sin embargo, es no solo su punto de manifestación, sino su lugar mismo de nacimiento. Puede suceder que esa función de justificación sea muy evidente, al extremo de cobrar (respecto del relato) una autonomía y casi un poder de mando: constituye algo así como un relato secundario que, en el orden de desarrollo del texto, no tarda en adquirir la apariencia de uno primigenio; está encargado de mostrar cómo pudo la historia principal (sea que haya estado sepultada en un tiempo demasiado lejano, sea que haya estado demasiado distante en el espacio, sea, por último, que la haya ocultado [48]algún misterio) llegar a conocimiento del narrador: así, Cervantes descifra la historia de don Quijote en unos papeles viejos que ha encontrado en un comercio y no puede referirse a aquellos episodios que habían sido comidos por las ratas.[2] Pero esta fabulación visible no es necesaria para que el discurso de ficción justifique su propia apertura. En efecto, puede suceder que esa justificación se confunda con el relato mismo, al mezclarse con él y contar de una sola vez la

aventura forjada por el discurso y lo que le permite contarla; entonces, la voz que habla pertenece a uno de los personajes de la fábula y el narrador se confunde con lo narrado (y tenemos una novela en primera persona) o bien, por el contrario, la voz permanece retirada de la fábula y cuenta cómo inventó el relato, a qué motivo obedece, por qué introdujo tal episodio e interrumpió tal otro, por qué razón eligió a tal personaje (y tenemos entonces relatos en los cuales la voz del autor interfiere, como en el Tristram Shandy[3] o en [49] Jacques el fatalista);[4] las novelas que cuentan su propia génesis, precisamente, superponen esos dos procedimientos. Puede suceder también que la justificación del relato sea plenamente inaparente: este parece contado por una voz anónima y todopoderosa que se arroga el derecho de transitar todos los tiempos y todos los lugares y surcar todas las conciencias. En el comienzo de La educación sentimental, que a lo largo del texto en ninguna parte indica una relación entre la fábula y la voz que habla, [se][b] mencionan tal como lo haría un historiador la fecha del primer acontecimiento ([15 de septiembre de 1840]),[c] el lugar (el muelle Saint-Bernard), la exterioridad del narrador con respecto a su personaje (percibido como un hombre joven que se mezcla con el grupo de los viajeros).[5] Esas anotaciones y todas las del mismo tipo que jalonan el texto funcionan como justificaciones del relato dejadas en blanco por el narrador: este define su acceso a la fábula como percepción por un sujeto invisible, como mirada dirigida a las cosas y a los rostros por una presencia adicional (y necesariamente inadvertida) y como atención móvil a lo largo del tiempo y a través del espacio. [50]Incluso cuando la ficción se da a sí misma en una libertad lúdica una “verdad” que la filosofía está forzada a descubrir y probar, eso no impide que se note en una y otra una función del discurso que no se advierte en el lenguaje cotidiano ni en el de la ciencia. Esa función, previa a cualquier división entre entendimiento e imaginación o entre racionalidad y no racionalidad, concierne al modo de ser del discurso; de hecho, la requiere cualquier conjunto de enunciados que no pueda suprimir[d] el ahora de su palabra, y aun así deba retomarlo sin resto dentro de sí. Y de igual modo que la filosofía se encarga de esa función de dos maneras (mostrando que la verdad se devela a la atención del sujeto o mostrando que envuelve en su propio movimiento al sujeto que la enuncia), la literatura hace que la ejerzan dos tipos de relato: uno hace lugar, en los bordes de la

fábula, a un autor ficticio encargado de descubrirla (o inventarla) [51]y, después, de contarla; el otro envuelve la voz que habla en el espesor anónimo del relato. La teoría del develamiento (en la filosofía) y la ficción de un narrador (en la literatura) son dos formas funcionales análogas; la teoría de la manifestación y el desarrollo autónomo del relato constituyen a su vez dos formas funcionales que se corresponden en el discurso filosófico y en el discurso literario. Tal vez haya que ir más lejos: hemos visto que el modo de ser de su discurso implicaba que la filosofía, al menos en su forma occidental y desde el siglo XVII, siempre estuviera ligada a una teoría del sujeto. Cabe preguntarse si el modo de ser del discurso literario –entendido con las mismas referencias de la geografía y la historia– no implica que está ligado a cierta ficción del sujeto: no que la literatura occidental suponga una "psicología" o una teoría cualquiera del individuo humano –eso, de ningún modo–, sino que su discurso no es separable de la presencia, al menos virtual, de un sujeto [52]que percibe, siente, recuerda, escucha, habla, muere. El apoyo ingenuo que la filosofía buscó a menudo en los relatos literarios cuando su cometido era definir o analizar al sujeto, y el apoyo, apenas un poco más reflexivo, que la literatura buscó en las concepciones teóricas del sujeto, del alma, de la psique, del inconsciente, no son sino la manifestación visible del parentesco –más difícil de percibir– entre los modos de ser de sus respectivos discursos.

Pero hay una segunda analogía entre el discurso de la filosofía y el de la literatura. Es fácil captarla, cuando se comparan uno y otro con el discurso científico. Este, por haber eliminado cualquier referencia al ahora, siempre es pasible de repetición. Vale decir que cualquier sujeto hablante puede hacerlo suyo sin que su valor de verdad se altere; más aún, se le puede dar continuación y, por deducción o experiencia, agregarle nuevos enunciados, sin que deje de ser, en sustancia, idéntico a sí mismo. Es cierto que, a veces, esas iteraciones y desarrollos no se producen sin discontinuidades violentas: ¿puede decirse que la matemática de Bourbaki[6] es [53]la de Viète o la de D'Alembert, e incluso la de Lagrange?[7] ¿Se puede decir que la química molecular es la de Berzelius?[8] Aun así, esas discontinuidades siempre se introducen de modo que rescatan, al menos en parte, la verdad de los enunciados precedentes, y por otro, consisten en una modificación sea de un

enunciado o de un subconjunto de enunciados, sea de la estructura formal del discurso. De hecho, que haya habido un cambio en el sujeto hablante, y que ahora este ya no sea el mismo que sostiene el discurso, nunca es pertinente para definir una discontinuidad en la recuperación y la prosecución de un sistema científico: a lo sumo, en ciertas disciplinas, el sujeto que observa y habla puede ser introducido como variable dentro de su propio discurso, sin que su verdad se vea afectada.

La posición del discurso filosófico y literario es por completo diferente. No hay duda de que una filosofía está destinada a ser verdadera, sea quien fuere el sujeto que la enuncia; y de la misma manera, una obra de ficción, [54]a decir lo que dice con prescindencia del cielo bajo el cual se la lee o se la recita. Sin embargo, en esos textos, el sujeto hablante, con su aquí y su presente, está en el exterior del discurso (porque es él quien lo pronuncia) e indisociablemente en el discurso (porque este lo define y lo justifica en su derecho a hablar). Así, no cabe repetir y continuar una obra literaria o filosófica como se retoma y se prosigue con una serie de enunciados científicos. Para otro sujeto hablante, en otro lugar y otro tiempo (incluso si se pone al lado e inmediatamente después), un texto filosófico o literario no ofrece más que dos posibilidades. Una consiste en identificar ese nuevo ahora de sujeto hablante con la tríada del “yo-aquí-en este momento” que está indicada y justificada en el interior mismo del texto primigenio: pero por ese hecho, este segundo sujeto deja de ser sujeto: adopta la posición del sujeto tal como ya se lo habló en el primer discurso; ya no puede ser locutor, sino pura y [55]simplemente lector. La otra posibilidad consiste, para el nuevo sujeto hablante, en poner su ahora lo más cerca posible del que sostiene el discurso precedente; por ende, es cuestión de imitar lo que ya se hizo, de decir casi lo mismo que se dijo, atenuando en la medida de lo posible, pero sin ocultarla del todo, la inefable diferencia entre los sujetos hablantes y entre los tiempos y los lugares donde se produce su palabra; así, se trata de una imitación. Se advertirá que, de todas maneras, la irreductibilidad de los sujetos hablantes y su presencia dentro del discurso impiden que la filosofía y la literatura tengan el mismo perfil histórico que las ciencias. En la práctica, leer un texto científico es comprenderlo; y esto equivale a rehacer a posteriori y para sí el mismo discurso, sin que se lo

modifique en cosa alguna, y hacer una imitación solo puede querer [decir][e] una cosa: proseguirlo de acuerdo con la misma morfología y la misma sintaxis. En cambio, cada nuevo sujeto hablante que quiera continuar una obra filosófica o un texto literario está condenado al pastiche, y si quiere [retomarlos][f] desde el comienzo; no puede más que leerlos.[9]

[56] […][g] Desde luego, existe una tercera posibilidad, que consiste en instaurar un discurso absolutamente nuevo, que tenga sus puntos de referencia y su propio ahora, pero que se asigne la tarea de tomar por objeto un texto filosófico o literario ya existente. Así, consiste en lo que, a la espera de una mejor clarificación, puede llamarse un comentario. De inmediato se ve que la primera regla de esta actividad de comentario debe ser la de admitir la clausura tanto de las obras de filosofía como de las obras de ficción: cada una de ellas es irreductible a las demás y a todas (o incluso a algunas de ellas) les resulta imposible constituir algo así como una gran serie [57]única de enunciados, en la medida en que el discurso de cada una se mantiene,[h] desde el interior, por la presencia de un sujeto hablante, con su aquí y su presente. Por cierto, esto no quiere decir que no sea posible establecer entre ellas algo así como una red, pero la continuidad así establecida nunca podrá ser del mismo tipo que la instaurada por una obra científica cuando retoma y continúa otra. Desde hace largo tiempo el desconocimiento de ese principio de clausura –y, por consiguiente, de la diferencia radical entre el modo de ser del discurso científico y el de los discursos literarios o filosóficos– suscitó todo tipo de metáforas de la continuidad: influencia, tradición, descendencia, comunidad de estilo, identidad de los problemas, semejanzas de los puntos de partida. Todos ellos, conceptos (si esta palabra no es demasiado pesada para designar nociones tan leves, tan confusas, tan imprecisas) que hasta el presente permitieron a la historia de la literatura y a la de la filosofía ignorar resueltamente el tipo de discurso con el que se las veían.[10]

El principio de clausura de las obras tiene varias consecuencias .

[58]La primera es que, si un texto filosófico puede y debe analizarse en su singularidad, si hay que buscar el juego de las relaciones que ligan sus diversos elementos unos con otros –en una palabra, si es

necesario tratarlo como un sistema–, eso no se debe a que, por su arquitectura, sus principios y sus formas deductivas, se empariente forzosamente con un conjunto de enunciados científicos. Por el contrario, se debe a que su discurso es inseparable de la presencia, en el texto mismo, de un sujeto hablante. La unidad de la obra y su irreductibilidad le están garantizadas por el ahora en el cual se aloja su discurso y el cual se justifica en él (por eso mismo que la mantiene lo más radicalmente apartada del lenguaje científico, entonces). Bien puede ser que un discurso filosófico aspire a la no contradicción y al rigor en el encadenamiento de sus proposiciones. Pero no es ese el criterio esencial y primigenio de su unidad: a lo [59]sumo, es una de las maneras posibles con que la filosofía manifiesta una unidad que no procede de su estructura formal, sino del modo de ser de su discurso.[11] Aun así, de ningún modo esta clausura de las obras sobre sí mismas y la obligación de hacer su análisis interno significan que el comentario sea un discurso con la vocación de situarse dentro de otro discurso. Por el contrario, respecto de la obra a la cual comenta, solo puede ser un léxico decididamente exterior, cuyo ahora jamás puede llegar a superponerse con el que él estudia. Sin lugar a duda, hará falta que algún día, y de una vez por todas, la crítica, el análisis y la historia de los textos renuncien al viejo mito de la intimidad.[12] El buen evangelio de la comprensión, de la recomposición interna, de la penetración hasta el secreto de la obra y de su génesis, se respalda en la confusión entre comentario, lectura y pastiche, tres actividades que son absolutamente distintas, aunque un tipo de discurso como el de la filosofía o la literatura las torne simultáneamente posibles. [60]A pesar de esas analogías esenciales, el discurso filosófico no puede asimilarse lisa y llanamente al discurso literario. Entre ellos hay una diferencia fundamental. La literatura es un discurso que por sí solo instaura (como pura invención) el aquí, el presente, el sujeto a partir del cual habla; así, lo que se forma en él, lo que él no deja de suscitar por su propio movimiento, es la imagen –o, si se prefiere, la sombra– de ese ahora mudo, no verbal, nunca enteramente formulado en palabras, con el cual se articula el léxico corriente.[13] En vez de eliminar o intentar agotar ese soporte indispensable del discurso cotidiano, le hace lugar en su interior y lo reconstituye, pero de acuerdo con su fantasía, según su mera soberanía. Por eso, nunca se explicita por completo aquel ahora; no importa cuán precisos [61]sean en una

novela una descripción, una cronología o el análisis del sujeto por el mismo sujeto que habla: siempre permanecen en suspenso, y solo se diferencian en cuanto al grado de esas puras indicaciones vacías que la ficción autoriza asimismo, y que solo se enuncian por medio de adverbios sin geografía, tiempos verbales sin historia, pronombres personales sin identidad ni nombre. La obra literaria instaura por sí sola su propia voz hablante, pero como un análogo del individuo real: funciona –esto es, habla– como la sombra de un observador invisible o el fantasma de un personaje que circula en medio de los demás, o como el ídolo de una conciencia que deja manar su lenguaje en el corazón de su propia transparencia. El núcleo de la literatura es la imitación. Esta palabra carga con un penoso renombre, desde luego: todo lo que se ha propuesto pensar correctamente, en el orden de la crítica a partir del siglo XIX, sabe y repite, hasta el terrorismo, que la literatura no está hecha para imitar (como la ingenuidad de los clásicos y probablemente, antes de ellos, [62]la de toda la Antigüedad había pretendido), sino para manifestar, cantar, significar, significarse a sí misma, significar su propia ausencia. De hecho, si por cierto en uno u otro momento de su historia la función de la literatura consistió en expresar o significarse a sí misma, lo cierto es que tanto esas como las demás funciones que igualmente le tocó ejercer solo fueron posibles por ese juego de imitación esencial que hace de la literatura un cuasidiscurso: un discurso que borra su propio ahora, pero para hacerlo renacer de otro modo en sí mismo y constituirse como discurso. Sobre el telón de fondo de este simulacro aparecen todas las técnicas imitativas que enseguida se revelan incapaces de agotar lo esencial de la literatura: presentar en una imagen el centelleo mismo de las cosas, deslizarse en el idioma real de los hombres o en su monólogo interior, intentar retomar el murmullo charlatán de su conciencia. Todas esas imitaciones, de las cuales la literatura se aparta siempre pero para incesantemente volver a ellas, no tan solo [63]los efectos visibles, las “imitaciones” de la imitación esencial que la define. En su esencia, la literatura es simulacro: no reproducción de la realidad, no vuelta del lenguaje sobre sí mismo, sino imitación del discurso.

Por su parte, la filosofía de ninguna manera es imitación. Si bien retoma, en su interior, el ahora de su propio discurso, de ningún modo lo retoma para hacer de él un cuasisujeto y, a partir de este,

desplegarse como el análogo de un discurso, sino, muy por el contrario, para hablar de ese ahora, para transformarlo en palabras, en proposiciones, en discurso; en suma, para hacer de él su objeto. La filosofía no tiene que hablar a partir de ese ahora retomado soberanamente en su discurso: tiene que hablar de ese ahora que su discurso retoma en sí para justificarlo y convertirlo en teoría. Por eso, la filosofía no será, como la literatura, el análogo del discurso cotidiano, sino reflexión sobre ese ahora a [64]partir del cual (y aunque cada vez sea diferente) deben hablar todos los hombres, incluso el filósofo; por consiguiente, será interrogación sobre lo que puede ser para un sujeto hablante un aquí, un presente, y sobre qué es precisamente hablar. De ahí la vecindad necesaria, por lo menos desde Descartes, entre la filosofía y las teorías del espacio, el tiempo y el lenguaje. Para cualquier filosofía que haya surgido en el mundo occidental desde el siglo XVII, resulta posible e incluso suficiente preguntarse qué se entiende por extensión y percepción, conciencia del tiempo y de la historia, y por las formas y las reglas del pensamiento articulado en el discurso.

Con todo, esa vecindad inevitable no quiere decir que un discurso filosófico pueda dejarse determinar completamente por (o más aun, pueda identificarse con) una geometría o una mecánica, una física del tiempo o un análisis de la historia, una gramática, una filología o una lingüística. La filosofía no es en sí misma una ciencia del espacio, una teoría del tiempo o un estudio del [65]lenguaje: en efecto, cuando se interroga acerca de la extensión, no es tanto para saber qué es, sino para saber qué debe ser esa extensión para que el aquí singular donde está situado todo sujeto hablante pueda permitirle enunciar en su discurso la verdad del espacio en general. De igual manera, cuando la filosofía se interroga sobre el tiempo, no es para saber qué acontecimientos lo poblaron, ni siquiera qué es en sí mismo, sino que busca determinar cómo puede ser que a partir del en-este-momento en que se habla, sea posible acceder a un discurso verdadero sobre el tiempo. Por último, si la filosofía se interroga sobre el lenguaje, no es para saber en qué consiste su extraño sistema, sino para averiguar cuáles de las formas que existen en él permiten articular verdades universalmente reconocidas como tales. Por ende, el discurso filosófico no procura ser un conjunto de enunciados verdaderos acerca del lenguaje, el tiempo y el espacio –esto sí sería un discurso científico–, sino un

discurso que muestra de qué modo la verdad del espacio, del tiempo, de la razón [66]discursiva puede llegar hasta nosotros y revelarse por entre el aquí, el en-este-momento y el lenguaje singular del discurso.

Se advertirá que esta función del discurso es simétricamente inversa de aquella que unas páginas atrás se definió como justificación y permitía diferenciar los enunciados filosóficos de los enunciados científicos. Para el discurso, la justificación consistía en reintegrar su propio ahora en el discurso mismo y de ese modo fundar la relación que podía tener con la verdad. Por el contrario, en este momento se trata de empujar el ahora hacia los bordes más exteriores del discurso, mostrar de qué manera sus diferentes momentos se articulan con el tiempo, el espacio y la razón [en] general; cómo, con ese aquí, ese presente y ese lenguaje, lo que se esboza y se manifiesta a la vez que los envuelve es el lugar de todos los aquí, el tiempo de todos los presentes, la forma universal de cada lenguaje posible. Así, el ahora del discurso se ve ante el requerimiento de enunciar la verdad que, a la vez, se oculta y se enuncia en él; [67]se busca que por esa vía salga a la luz un discurso de abajo y de antes, ese discurso primigenio que no tiene aquí, en-este-momento ni idioma singular, ese discurso sin ahora que, en virtud de su verdad, sostiene a todos los discursos y al final da cuenta de la verdad de estos ante todos. El discurso filosófico va a buscar, más allá de su propio ahora, el discurso verdadero que, por fragmentos, a través de rejillas y velos, habla soberanamente en él. En esa función, el discurso filosófico es exégesis o interpretación: [14] es, por el relevo de las palabras manifiestas, escucha de un discurso esencial. Esa exégesis puede hacerse en dos direcciones diferentes. Una que procura discernir, por vía del aquí, el ahora y la palabra, cómo pudieron el espacio, el tiempo y la razón dar lugar a su singularidad; entonces es cuestión de restituir una génesis a partir de lo que se da en la representación: lo infinito del espacio, lo ilimitado del tiempo y la razón universal. El otro tipo de exégesis consiste en exponer de qué manera las estructuras generales del espacio, la plenitud y la dispersión del tiempo, las formas universales del [68]discurso vienen a asediar secretamente una percepción del espacio situada en un aquí, una conciencia del tiempo asociada a un presente siempre móvil, unas palabras siempre atrapadas en las restricciones determinadas de un lenguaje:

se trata aquí de sacar a la luz un sentido a partir de las formas finitas de la experiencia. Así como la justificación de su ahora obligaba al discurso filosófico a darse como develamiento o como manifestación, la interpretación de ese mismo ahora lo fuerza a ser una búsqueda de origen o una búsqueda de sentido.[15]

Es comprensible que la idea de un descubrimiento de las significaciones primigenias haya podido asediar a la filosofía occidental: el equívoco entre primitivo y originario –entre lo que es primero en el orden de la génesis y primero en el orden del sentido– es tan constitutivo de nuestro pensamiento como puede serlo, según lo hemos visto, el ineludible recurso al sujeto. La búsqueda de lo fundamental, al igual que el análisis del sujeto, es [69]inherente a nuestra filosofía, al menos desde Descartes. La razón de esto no se encontrará en alguna oscura tradición de la filosofía o en determinaciones exteriores: reside simplemente en el tipo de discurso en que la filosofía se constituyó desde la Época Clásica. Al escrutar ese tipo [de discurso], pueden deducirse con exactitud los conceptos y temas principales de la filosofía, tal como aparecieron en la historia de nuestra cultura. El discurso filosófico, por su mero modo de ser, implica una búsqueda de lo fundamental o de lo originario y una teoría del sujeto. No cabe duda de que, por eso, la filosofía occidental no concibió un proyecto más decisivo para ella que el descubrimiento de las significaciones originarias del sujeto, el descubrimiento de su ser fundamental, la reconciliación con su sentido olvidado: en síntesis, la adecuación del sujeto a aquello mismo que lo funda como tal. No nos equivoquemos: los intentos simétricos de descubrir lo que puede haber de imborrablemente subjetivo [70]más allá de lo fundamental (lo que al parecer se ha dado en llamar trascendencia) o de sacar a la luz lo que es más fundamental que el sujeto (por supuesto, la apertura misma del ser), todavía forman parte de ese mismo proyecto, aunque con un desplazamiento adicional.[16] Lo que hasta ahora no ha sido tolerado es un discurso filosófico en que no se trate del sujeto ni del fundamento originario.

Añadamos otras palabras acerca de la diferencia entre literatura y [filosofía].[i] Hemos visto que, si bien la teoría del sujeto señala la división entre filosofía y ciencia, no es su razón real; por eso, a partir del siglo XVII se emprendió numerosas veces la tarea de

constituir una teoría científica del sujeto. De igual manera, lo que separa literatura y filosofía no es el tema de un sentido originario, sino el modo de ser de sus discursos, en virtud del cual la primera es imitación mientras que la otra es [71]interpretación. Y por una ilusión que hace frente a la primera, a menudo se concibió el proyecto de definir ficción y filosofía como conjuntos expresivos de la cultura. Se supone que también la literatura es interpretación, develamiento de un sentido oculto, manifestación de lo que se dice a media voz en el mundo; al mismo tiempo, se supone que la filosofía es imagen, suerte de análogo de todos los discursos que en un momento dado se pronuncian en una civilización. Y así se llega al tema de las funciones expresivas que serían comunes a la obra filosófica y la obra literaria, cuando, de hecho, la literatura no expresa cosa alguna (y menos que menos el mundo), sino que pertenece a un tipo de discurso en que este se imita a sí mismo, y la filosofía no expresa cosa alguna (y menos que menos una civilización), sino que pertenece a un tipo de discurso en el cual este interpreta el ahora desde donde habla.

▪

[a] Tachado: “(el ‘yo’ que habla, el instante y el lugar de su discurso)”.

[b] Palabra faltante.

[c] Foucault escribe por error “julio de 1846”; restablecemos la fecha de la novela de Flaubert (ver n. 5, p. 67).

[d] Tachado: “debe a la vez constituir”.

[e] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[f] Tachado en el ms.

[g] Tachado: “De ahí que inexorablemente los textos filosóficos, así como los de ficción, estén cerrados sobre sí mismos; las relaciones entre uno y otro son siempre difíciles de corroborar y se las suele simbolizar groseramente mediante nociones tan confusas como las de filiación, influencia, comunidad de estilo e identidad en los

puntos de partida o los problemas fundamentales".

[h] Tachado: "desde el exterior y".

[i] Ms.: "ficción".

[1] Sobre la importancia para Foucault de los trabajos de Jakobson en torno de esta cuestión, ver n. 2 del cap. 2, pp. 40-41.

[2] Miguel de Cervantes Saavedra, Don Quichotte de la Manche [1605], trad. de Claude Allaigre y otros, en Œuvres romanesques complètes, vol. 1, ed. bajo la dir. de Jean Canavaggio, París, Gallimard, 2001, pp. 385-1428, aquí cap. 9, p. 458, y cap. 52, pp. 883-889 [orig. cast.: Don Quijote de la Mancha, ed. del IV Centenario, Madrid, RAE, 2004] (Foucault parece referirse al final de la primera parte de Don Quijote, donde Cervantes, sin embargo, escribe que la continuación del manuscrito fue "carcomida por los gusanos" y no por las ratas [En p. 534 de del orig. cit.: "Estos fueron los versos que se pudieron leer; los demás, por estar carcomida la letra…", sin mención alguna de gusanos o ratas. N. de T.]). En Foucault se encuentran varios comentarios sobre Don Quijote, el más célebre de los cuales es el que abre el cap. 3 de Las palabras y las cosas: don Quijote figura como el "héroe de lo Mismo", cuyo ser "no es otra cosa que lenguaje, texto, hojas impresas, historia ya transcripta", y la novela de Cervantes, como un perfil de "lo negativo del mundo del Renacimiento" y "la primera de las obras modernas, porque en ella se ve que la razón cruel de las identidades y las diferencias juega al infinito con los signos y las similitudes, puesto que en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas, para entrar en la soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura" (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 60-64).

[3] Laurence Sterne, La Vie et les opinions de Tristram Shandy, gentleman [1759-1767], trad. de Alfred Hédouin, ed. de Alexis Tadié, París, Gallimard, 2012 [ed. cast.: Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy, trad. de Fernando Toda, Madrid, Cátedra, 2002, entre otras].

[4] Denis Diderot, Jacques le fataliste et son maître [1796], ed. de

Pierre Chartier, París, Librairie Générale Française, 2000 [ed. cast.: Jacques el fatalista, trad. de Félix de Azúa, Madrid, Alfaguara, 2004, entre otras].

[5] “El 15 de septiembre de 1840, hacia las seis de la mañana, el Ville-de-Montereau, próximo a partir, echaba grandes bocanadas de humo delante del muelle Saint-Bernard. […] Un joven de dieciocho años, de pelo largo y con un álbum bajo el brazo, estaba inmóvil junto al timón. A través de la bruma, contemplaba campanarios, edificios cuyos nombres ignoraba; después, abarcó en una última mirada la isla de Saint-Louis, la Cité, Notre-Dame, y pronto, al desvanecerse París, lanzó un gran suspiro” (Gustave Flaubert, L’Éducation sentimentale [1869], ed. de Stéphanie Dord-Crouslé, París, Flammarion, 2003, p. 49 [ed. cast.: La educación sentimental, trad. de Pilar Ruiz Ortega, Madrid, Akal, 2021, entre otras].

[6] Nicolas Bourbaki es el seudónimo colectivo de un grupo de matemáticos de lengua francesa constituido en los años treinta del siglo XX, que publicó una serie de obras bajo el título de Elementos de matemáticas. Foucault también habla al respecto en una entrevista de 1967, en la que señala: “El sueño de todos nosotros sería hacer, cada uno en su propio dominio, algo similar a lo de Bourbaki, donde la matemática se elabora bajo el anonimato de un nombre de fantasía” (Michel Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire” [1967], en DE 1, texto 48, pp. 613-628; la cita, en p. 625 [ed. cast.: “Sobre las maneras de escribir la historia”, en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 135-172; la cita, en p. 168]).

[7] François Viète (1540-1603), Jean Le Rond, llamado D’Alembert (1717-1783) y Joseph-Louis Lagrange (1736-1813) son matemáticos franceses.

[8] Jöns Jacob Berzelius (1779-1848) es un médico y químico sueco, considerado como uno de los fundadores de la química moderna.

[9] En la nota del 15 de octubre de 1966 del Cuaderno nº 6, Foucault sugiere que lo que aquí forma parte de la imitación o el pastiche en realidad forma parte del comentario, cuyas características esboza en el párrafo siguiente (ver el Anexo, p. 267).

[10] La crítica de las “vastas continuidades del pensamiento” que la historia de las ideas o las mentalidades establece valiéndose de esas nociones constituye uno de los principales objetivos de Michel Foucault, L’Archéologie du savoir, París, Gallimard, 1969, p. 9 y ss. [ed. cast.: La arqueología del saber, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1972]). Foucault se refiere sobre todo a los trabajos de Paul Hazard (1878-1944), que fue titular de la cátedra de Historia de las Literaturas Comparadas de Europa Meridional y América Latina en el Collège de France desde 1925 hasta su muerte. Foucault menciona su obra más célebre, La Crise de la conscience européenne, 1680-1715, 2 vols., París, Boivin, 1935 [ed. cast.: La crisis de la conciencia europea, 1680-1715, trad. de Julián Marías, Madrid, Pegaso, 1941], al reseñar la ed. fr. del libro de Ernst Cassirer, La Philosophie des Lumières (trad. de Pierre Quillet, París, Fayard, 1966 [ed. cast.: Filosofía de la Ilustración, trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1943]); ver Michel Foucault, “Une histoire restée muette” [1966], en DE 1, texto 40, pp. 573-577; la cita, en p. 575. Foucault apunta asimismo a las investigaciones de Arthur Lovejoy (1873-1962), profesor de Filosofía en la John Hopkins University entre 1910 y 1938, cuya célebre compilación de conferencias dictadas en Harvard en 1933 se había publicado en 1936 con el título The Great Chain of Being. A Study on the History of an Idea, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: La gran cadena del ser. Historia de una idea, trad. de Antonio Desmont, Barcelona, Icaria, 1983], y que había fundado en Baltimore el Club de Historia de las Ideas (1923), así como el Journal of the History of Ideas (1940). En las fichas de lectura que se remontan a su período de formación, se encuentra la transcripción que hizo Foucault de un extracto y el inicio de una traducción de un artículo de Lovejoy, “Reflections on the History of Ideas”, publicado en el primer número de la revista antes mencionada (1[1], 1940, pp. 3-23; ver BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 18, carpeta 4 [ed. cast.: “Reflexiones sobre la historia de las ideas”, trad. de Horacio Pons, Prismas. Revista de Historia Intelectual, 4, 2000, pp. 127-141]). Poco después de la redacción de El discurso filosófico, en su intervención en marzo de 1967 en el seminario que Raymond Aron dirigía en la Sorbona, Foucault recuerda “la historia de las ideas, tal como se la practicó hasta ahora (Baltimore)”, y menciona el proyecto de trazar su “configuración epistemológica” (BNF, Fondo Foucault, signatura

NAF 28730, caja 55, carpeta 10). Sobre la importancia que tienen para él las referencias a Hazard y Lovejoy, ver David Simonetta, "Michel Foucault, le rapport de l'archéologie à l'histoire des idées éclairé par l'étude de manuscrits inédits", en David Simonetta y Alexandre de Vitry (eds.), Histoire et historiens des idées. Figures, méthodes, problèmes, París, Collège de France, 2020, pp. 221-242.

[11] Foucault piensa aquí en los abordajes de Martial Gueroult (1891-1976) y Jules Vuillemin (1920-2001), que se mencionarán varias veces en lo que sigue del ms. Sin nombrarlos nunca de manera explícita, por momentos Foucault parece referirse a sus respectivas posiciones como si concordaran, siguiendo así el deseo del propio Vuillemin, que siempre se proclamó discípulo de Gueroult. Sin embargo, hay diferencias entre ambos que Vuillemin solo explicitará en sus libros de la década de 1980 (Jules Vuillemin, Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques, París, Minuit, 1984, y What Are Philosophical Systems?, Cambridge, Cambridge University Press, 1986), y que Foucault parece indicar en ese pasaje: se refieren sobre todo al privilegio que la historia de la filosofía otorga a la obra considerada en su singularidad y al cierre de la descripción de los sistemas filosóficos que manifiestan su unidad y su coherencia a través de sus estructuras formales. Más adelante en el ms. se retoman estas observaciones, tanto en el capítulo 8 ("Los dos modelos del discurso", pp. 121-124) como, de manera más exhaustiva, en el capítulo 10 ("Descripción de la filosofía", pp. 159-166 y 170-173), donde Foucault analiza "el comentario de una filosofía, lo que curiosamente se llama su 'historia'", desde el punto de vista de una comparación entre su propio método arqueológico y el método utilizado por Gueroult y Vuillemin (ver p. 163; n. 4 del capítulo 8, pp. 135-136, y n. 3 del capítulo 10, pp. 174-175). Sobre las relaciones y las diferencias entre las perspectivas de Gueroult y Vuillemin, ver también Jacques Bouveresse, Qu'est-ce qu'un système philosophique? Cours 2007 et 2008, París, Collège de France, 2012. Foucault, al presentar los enfoques de estos últimos como similares, saca también a la luz diferencias entre ellos que no eran evidentes en la época, y eso se explica por su relación de amistad con Vuillemin, que se había intensificado a comienzos de los años sesenta, cuando este le había ofrecido un puesto de profesor asociado de Psicología en el Departamento de Filosofía de

la Universidad de Clermont-Ferrand, que dirigía, antes de que, en 1962, se lo designara para la cátedra de Filosofía del Conocimiento del Collège de France. Como ya se ha señalado, Vuillemin comienza a otorgar a su reflexión sobre los sistemas filosóficos un caracter más personal en comparación con los trabajos de Gueroult en ese mismo período entre la publicación de Mathématiques et métaphysique chez Descartes, París, PUF, 1960, y la de La Philosophie de l'algèbre, París, PUF, 1962; ver Élisabeth Schwartz, "Le Descartes de Jules Vuillemin et sa contribution à sa Philosophie de l'algèbre", Les Études Philosophiques, 112(1), 2015, pp. 31-50, y Baptiste Mélès, "Jules Vuillemin, disciple hétérodoxe de Martial Gueroult", Revue Internationale de Philosophie, 291, 2020, pp. 63-76.

[12] Foucault elabora su crítica más famosa de lo que llama aquí el "mito de la intimidad" en su texto sobre Maurice Blanchot, "La pensée du dehors", Critique, 229, junio de 1966, pp. 523-546. Al afirmar que "el ser del lenguaje es la borradura visible de quien habla", y agregar que ningún sujeto dibuja en el lenguaje otra cosa que un "pliegue gramatical", Foucault cita a Blanchot, quien, en Celui qui ne m'accompagnait pas. Récit, París, Gallimard, 1953 [ed. cast.: Aquel que no me acompañaba, trad. de Hugo Savino, Madrid, Arena, 2010], caracteriza al lenguaje como algo que es "todo afuera" y, precisamente, "sin intimidad" (Michel Foucault, "La pensée du dehors" [1966], en DE 1, texto 38, pp. 546-568; la cita, en p. 565 [ed. cast.: El pensamiento del afuera, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2000]).

[13] De manera análoga, en un manuscrito que probablemente haya redactado en Túnez en 1967, Foucault define la literatura como "un discurso que constituye por sí mismo, dentro de sí, la dimensión extralingüística que escapa a la lengua y permite que los enunciados existan". En ese texto, Foucault utiliza la noción de lo extralingüístico para diferenciar el discurso literario del discurso cotidiano y el discurso científico: en el discurso cotidiano lo extralingüístico es exterior a la lengua y los enunciados, mientras que en el discurso científico lo extralingüístico se neutraliza, en el discurso literario, en cambio, lo extralingüístico es inmanente al enunciado. Ver M. Foucault, "L'analyse littéraire et le structuralisme", cit., p. 250.

[14] Foucault no aporta aquí el cambio sugerido en la nota del 15 de octubre del Cuaderno nº 6 (ver el Anexo, p. 267).

[15] Íd.

[16] Sin duda, Foucault piensa aquí, por un lado, en Jean-Paul Sartre y su obra de 1936-1937, La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique, París, Vrin, 1992 [ed. cast.: La trascendencia del ego. Esbozo de descripción fenomenológica, trad. de Miguel García Baró, Madrid, Síntesis, 2003], y por otro, en la filosofía de Heidegger.

[5.] Lo filosófico y lo cotidiano

La relación con la "actualidad" y el "presente" en el discurso filosófico y en el discurso cotidiano • La diferencia entre discurso filosófico y discurso cotidiano • La función crítica de la filosofía occidental.

[72]Ahora va a ser mucho más fácil trazar una distinción entre el discurso filosófico y el discurso cotidiano. Desde luego, al igual que los enunciados científicos y las obras literarias, el discurso del filósofo no está ligado a la situación actual de un individuo hablante, al espacio en el cual está encerrado ni a la hora en que enuncia precisamente lo que tiene que decir. El hecho de que esté destinado a una transmisión indeterminada, anónima e ilimitada; el hecho de que, desde la primera palabra pronunciada, esté abierto a una lectura que reactualiza (aunque en otro tiempo, en otro lugar y por intermedio de otro sujeto) su ahora siempre disponible; el hecho de que esté irremediablemente apartado de su momento de nacimiento y de su orientación inicial por los paréntesis blancos [73]del libro: todo esto basta para mostrar cuán alejada (ni más ni menos, por lo demás, que los discursos literarios o científicos) está la filosofía del más ínfimo enunciado cotidiano.

Sin embargo, la diferencia entre el discurso de los filósofos y el de todos los días es muy específica, y si en verdad compete a una diferencia más general que deslinda entre lo ficticio y lo científico de lo cotidiano, no por eso deja de tener sus caracteres particulares. Hemos visto, de hecho, que el discurso filosófico se define menos por lo que tiene que decir, o por la forma en que lo articula, que por la relación que sostiene con lo que lo enuncia: con ese ahora que, desde el interior de sus enunciados, detecta su aquí, su en-este-momento y su sujeto. El filósofo no se propone reconstituir ese ahora mediante una ficción ni neutralizarlo en proposiciones que estén definitivamente emancipadas de él: se propone dejarlo valer,

en sus límites, como lugar y tiempo privilegiados, [74]como sujeto de elección. Mientras que la ciencia y la ficción realizan, en lo que afirman o inventan, una suerte de denegación del ahora que sostiene su discurso, la filosofía, al contrario, lo reconoce, le hace lugar, no deja de designarlo. Y lo designa dos veces: mediante los signos gramaticales del presente, del emplazamiento y de la situación actual del sujeto hablante, y además por las justificaciones y la interpretación que propone de ello. El discurso filosófico no elude el exterior donde se aloja su singularidad; por el contrario, no deja de, digamos, mostrar con el dedo (sin perjuicio de retomarlo a continuación en sus palabras) el afuera que lo rodea y contra cuyo fondo aparece, sin impugnarlo nunca, en cuanto formulado aquí y ahora. En ese sentido, puede decirse que el discurso filosófico no está tan lejos como podría creerse del lenguaje cotidiano; como este, y a [75]diferencia de lo que pasa en la ciencia o la ficción, no disocia la significación de lo que dice del ahora a partir del cual lo profiere.

De ahí, indudablemente, una forma de historicidad que, pese a las apariencias, acerca la filosofía al discurso cotidiano al mostrar en ambos un funcionamiento análogo. Para empezar, la filosofía está en relación con una "actualidad", es decir, con un conjunto de enunciados, discursos, experiencias, instituciones y prácticas que reconoce que le son contemporáneos, que tienen referencias temporales idénticas a las suyas y que delimitan el aquí donde ella aparece.[1] Pero, después de todo, ¿acaso un discurso científico no reconoce de la misma manera una actualidad en un conjunto de enunciados ya adquiridos, de experiencias hechas, de observaciones convenientemente analizadas? Sin embargo, la actualidad que reconoce el discurso científico es la de lo que para él es válido; es decir, de lo que se requiere para [76]que él mismo sea verdadero, y de lo que este podría también, en vez [de] referirse cómodamente a ello mediante un juego de índices, formular por sí mismo, con su propio vocabulario y su propia sintaxis. Así, para una ciencia, la "actualidad" es un conjunto teóricamente definido (aunque la tarea de recopilación de esa actualidad tuviera que ser indefinida), y es un conjunto que virtualmente forma parte del sistema mismo. La actualidad de un discurso científico no es otra cosa que el despliegue posible (pero, por lo general, nunca efectuado) de su entera coherencia; por consiguiente, lejos de ser el exterior del

discurso, es antes bien su sistema interno replegado sobre sí mismo. Para la filosofía, es por entero diferente: es la actualidad que designa mediante su discurso lo que es exterior a ella, y exterior no solo porque la filosofía no lo formula con enunciados explícitos, sino [también] porque de ninguna manera pertenece al orden de su discurso. La actualidad de una filosofía –y a lo que apunta cuando afirma "yo" o "nosotros", cuando utiliza el presente del indicativo, incluso si se trata de la filosofía más teórica, más [77]"alejada de lo concreto", como suele decirse– son todos los enunciados científicos que son válidos en el momento en que ella habla, todos los corpus institucionales y jurídicos, todos los discursos que pueden pronunciar los hombres, sus contemporáneos, las prácticas económicas y sociales, la política, etc. En la medida en que el discurso filosófico debe asegurar la teoría de su propio ahora, no puede evitar vérselas de una manera u otra con el conjunto infinito cuya coherencia no organiza [ni] garantiza de antemano ningún sistema.

Esa inevitable relación con una actualidad en la que nada fija su contenido, tampoco sus límites o sus formas, no carece de analogía con la actualidad del discurso cotidiano. El presente que entonces este designa y el lugar que marca como aquel que está aquí mismo no tienen determinación intrínseca y no están organizados por un sistema que el discurso no tiene más que actualizar. El discurso mismo, por su irrupción, hace aparecer un aquí cuyas dimensiones pueden ser muy variables (desde lo que está al alcance de la mano hasta los confines de la Tierra), un en-este-momento cuyo espesor [78]temporal puede ir del instante más mínimo a la acumulación de milenios. De la misma manera, la actualidad del discurso filosófico solo recibe su determinación de ese discurso, aunque sea tan exterior a él como el espacio y el tiempo lo son al idioma de todos los días. Como sea, a partir del vínculo inefable con algo actual que le es exterior, la filosofía sostiene con lo que no es ella relaciones que jamás pueden suprimirse del todo; por cerrada sobre sí misma que pueda estar, siempre apunta hacia una actualidad que puede adoptar las figuras más diversas: puede tratarse[a] de un ámbito del saber tomado como modelo o como revelación de un hecho positivo; también puede tratarse del conjunto de las formas actualmente vivas del saber, o de las condiciones reales de la existencia (ya sea en nuestros días o desde la aparición de la cultura

occidental, o desde la Caída o desde el surgimiento biológico del hombre); puede tratarse del juego actual de los mecanismos económicos, etc. Las filosofías, [79]aunque puedan cambiar esas referencias de su actualidad tantas veces como quieran, nunca las borrarán (ni a todas ni por completo). El discurso filosófico, en efecto, está hecho de cierta relación con algo actual no filosófico. El ahora de la filosofía la obliga a un lazo –que, pese a las formas que adopte, es imposible desatar– con la no filosofía. Y esa relación es isomorfa con aquella que el idioma cotidiano sostiene con su propio contexto extralingüístico.

Cabría decir que la filosofía es a lo no filosófico, que constituye el murmullo de su actualidad, lo que el idioma cotidiano es al espacio y al tiempo, a las cosas y la gente entre las cuales circula. La filosofía vale como idioma cotidiano de lo que le es actual: se articula con él como con un ya ahí silencioso. Mientras la ciencia solo reconoce los enunciados que pueden ser válidos en su propio discurso (y que, por consiguiente, no son verdaderamente anteriores a ella ni tampoco la desbordan realmente), la filosofía reconoce siempre la [80]nuda presencia –válida o no– de algo que está ahí, [b] que la bordea, que se anticipa a ella. Y con respecto a esa presencia, el discurso filosófico no puede sino ser cotidiano e ingenuo. De ahí que el momento de la ingenuidad nunca esté ausente de iniciativa filosófica alguna. Puede aparecer dentro de un sistema como un proceder metodológicamente buscado: pura constatación de la apariencia, aceptación de la ilusión, derrotero empírico por medio de los errores, espectador que dirige a las cosas y los hombres una mirada sin prejuicios, olvido voluntario de todo lo que pudo haberse sabido o pensado, atención prestada a la vivencia liberada de toda tesis,[c] pura descripción de lo que se ofrece a la experiencia. Pero esa ingenuidad concertada por el método, y que a continuación será justificada por la teoría, no es sino la repetición de una ingenuidad más ingenua, ya que no se refiere a la manera de pensar y creer, sino al modo de ser del discurso: en efecto, aun dentro de una filosofía en la que no se la requiere como una [81]etapa para acceder a lo verdadero, la ingenuidad está inevitablemente presente en la designación de una actualidad exterior (cierto estado del saber, reconocido como modelo o, al contrario, como sistema por fundarse, cierta etapa de la historia reconocida como consumación o crisis). Además, el juego

entre esas dos ingenuidades es característico de la imposibilidad de la filosofía de no ser ingenua: dado que la ingenuidad metodológica –el proyecto de dejar que la apariencia venga como sea que venga– siempre tiene la función de conjurar la ingenuidad involuntaria que acepta el exterior y lo positivo sin procurar pensarlos. Sin embargo, esa ingenuidad voluntaria, que permite ponerlo todo en tela de juicio, acepta, ingenua, el privilegio, anterior a su propio discurso, de un lenguaje cotidiano cuya transparencia nativa todavía nada ha sobrecargado ni empañado. En una filosofía voluntariamente ingenua, el discurso cotidiano es aquello que, fuera de ella, se perfila como su actualidad;[d] pero ella solo tiene actualidad en la medida en que es análoga al discurso [82]cotidiano. Construye su método con lo que ella es, en el fondo, por la ley infranqueable de su discurso. Al ser metódicamente ingenua, la filosofía no evita, a largo plazo, una ingenuidad más adormecida y más peligrosa: dice lo que ella es (y al no saberlo, es ingenua por segunda vez).

La filosofía también manifiesta su historicidad de una segunda manera: ya no por su relación con una actualidad, sino por su relación con lo que podría llamarse su presente. También en este caso se acerca al lenguaje cotidiano, pero en vez de contraponerse a los discursos científicos, esta vez se diferencia de la literatura. La obra de ficción, en la medida en que define su ahora dentro de su discurso, y en la medida en que lo constituye y lo encierra allí, siempre vale como un puro comienzo: si entabla una relación con una obra que la preexiste, no es porque se inscriba en un tiempo que la desborda, sino porque la hace aparecer dentro de las referencias designadas por su ahora. Así, en cierto sentido, ninguna obra viene después de [83]otra (salvo a los ojos de un historiador que las resitúe dentro de una cronología o del marco de una cultura); y la Odisea que aparece en la Eneida[2] o en Ulises,[3] la Eneida que aparece en La muerte de Virgilio[4] y el Amadís que aparece en Cervantes[5] no cumplen en esas obras el papel de una actualidad que estas señalen con el dedo, sino la forma de pasado lejano (o de muy inmediata vecindad) que se inventa su presente. La literatura no existe fuera de las obras que la constituyen a cada instante. Es cierto: cada uno de esos textos dispone de determinada cantidad de signos mediante los cuales indica qué es, qué debe ser esa literatura que el texto pone de manifiesto. Pero se trata de un vínculo vertical e instantáneo, dado que en el nacimiento de cada

obra, en su punto de surgimiento, la literatura se devora íntegra, pero se hunde en el umbral de la obra solo para reaparecer, tan pronto como lo franquea, transfigurada y absolutamente nueva: vive solo de [84]ese crepúsculo y de ese amanecer perpetuos; no deja de surgir de su propio desvanecimiento como un murmullo indefinido.

Pese a que el discurso filosófico también se individualiza por el ahora que se manifiesta en él, no está sometido al mismo tipo de reinicio que el murmullo literario. La filosofía no se deshace por completo en la primera palabra para reconstituirse en el texto. Antes de cualquier obra filosófica, ya hubo filosofía, y si el filósofo que habla actualmente puede dar determinada forma a su presente, si puede situarlo dentro de un tiempo que fluye, es porque, de una manera u otra, la filosofía se ha anticipado a su palabra. Con respecto a esa filosofía, su discurso puede desempeñar diversos papeles, que por el momento no importan en sí mismos: puede continuarla, retomar en sí su destino, develarle lo que era desde el principio de los tiempos su vocación oscura; puede criticarla, denunciar sus sucesivos errores o hacer surgir [85]de pronto la ilusión con la que ella se habría envuelto, cualquiera que haya sido su esfuerzo de lucidez; puede incluso decir que ella nunca comenzó verdaderamente y que, hasta ahí, su existencia no fue más que una quimera. De todos modos, esas reanudaciones, esas rupturas, esas nuevas fundaciones remiten siempre a un pasado de la filosofía, cuyo discurso de ahora realizaría el presente. De igual manera, cada filosofía define siempre para sí un futuro que nunca dejará de serle exterior, aunque sea ella (y ella sola) aquella que lo vuelve posible. Una obra de ficción no da acceso a ninguna otra posibilidad que a ella misma; al respecto, la mejor prueba es que las novelas que cuentan cómo fue posible una escritura nunca cuentan otra cosa que su propio nacimiento y se cierran infaliblemente en la apertura que las consuma y simultáneamente las libera de su propia tarea. La filosofía, en cambio, se dirige en pleno hacia las posibilidades que no deja de constituir y[e] que otros discursos deberán realizar algún día. Solo habla [86]para poder inaugurar un futuro. Y si es verdad que a veces tiene la función de anunciar el fin de la filosofía, incluso si quisiera tener la última palabra de cualquier filosofía posible, esa no sería sino otra manera de indicar que pasará algo luego del cierre de su discurso: algo que ya no será metafísica, ya

no será filosofía, y acaso tampoco lenguaje ni historia, sino algo que se situará en la vertiente exterior de su discurso.

De manera bastante paradójica, la filosofía nunca está más cerca del discurso cotidiano que en el momento en que anuncia, con una solemnidad profética o en una suerte de horror sagrado, que es el reinicio de toda filosofía, la pura recuperación de un origen olvidado desde el despertar de la historia, o que con ella se termina para siempre el destino de un pensamiento que ha cumplido su ciclo. Al hacer eso, la filosofía aloja su ahora dentro de un tiempo que precisamente no es del orden de su discurso, sino que desempeña –en forma de un parloteo previo que es necesario [87]acallar, o bien de una [seriedad][f] de la historia que no será más que silencio– un papel "extradiscursivo" semejante al contexto extralingüístico sobre el cual se apoya el lenguaje cotidiano.[g] Para un discurso que quiere retomar en sí su propio ahora para así justificarlo e interpretarlo, definirse como puro reinicio de una deriva anterior o como consumación última en que terminará por hundirse es la manera de acercarse lo más posible a un lenguaje cotidiano: la única manera de reconocerse como bordeado por otra cosa y no por sí mismo, sino por un tiempo, un espacio, sujetos hablantes que siguen siendo irreductibles a ese ahora y lo definen en su singularidad. Se nota la marca de una diferencia irreductible entre lo literario y lo cotidiano. La obra literaria y, en cada obra, la literatura comienzan y terminan con el ahora del discurso. En cambio, el discurso filosófico tiene la vocación de hacer que con él recomience y termine toda la filosofía, señal de que está cerca del lenguaje de todos los días. [88]

Y así como el lenguaje de todos los días se liga con cosas que ya están ahí y que estarán allí más adelante, del lenguaje ya dicho y del lenguaje que se dirá a continuación, también el discurso filosófico se articula con algo que lo envuelve y rodea desde el exterior su ahora, pero como el discurso filosófico tiene [el] poder de retomar en sí este ahora, ese exterior no puede serle ajeno: lo que hay en torno del ahora del discurso filosófico (antes y después) sigue siendo (en forma a menudo oculta, oscura, mal dicha, ilusoria, inconsciente) filosofía. Por lo tanto, cada discurso filosófico tiene [una] relación con la filosofía en general. No esa relación interior, vertical e instantánea que la obra literaria sostenía con la literatura,

de la que era por entero y por sí sola esencia manifestada, sino antes bien una relación longitudinal y constante que asegura a la obra filosófica [la posibilidad] de [89]alojarse en la filosofía, sin perjuicio de no habitar más que sus puntos extremos, el instante de consumación o la iniciación por fin recuperada. Se comprende por qué, si la historia o el análisis de la literatura no puede jamás tener lugar en una obra literaria (y, por consiguiente, nunca puede [ser] [h] literatura), la historia de la filosofía solo es posible a partir de una relación sin cesar anudada entre una obra cualquiera de filosofía y la filosofía a la cual dicha obra no puede dejar de remitir, así como remite al tiempo y al espacio en que se aloja. Así, la historia de la filosofía forma parte de la filosofía; pero la consecuencia de esto es que la filosofía nunca puede ser neutralizada en la historia o el análisis de las filosofías. No puede haber una disciplina de los sistemas filosóficos que esté [liberada] [i] de esa relación con la filosofía en general. La filosofía siempre está ahí: una larga sucesión de palabras, a menudo olvidadas, o mal adivinadas y en cierto modo aquejadas de estupor, que dibujan alrededor de cada discurso filosófico el espacio en blanco donde este fijará su aquí, el [90]tiempo donde marcará la muesca de su presente, el sujeto anónimo al que prestará su primera persona.

A pesar de estas analogías, el discurso filosófico no se confunde con el lenguaje cotidiano. Este, de hecho, comporta cierta cantidad de elementos verbales cuya significación no puede cumplirse como no sea por la presencia muda de un espacio orientado, un tiempo con sus horas, un sujeto con su cuerpo y sus gestos. Su validez está ligada a toda una profusión que nunca se formula, al menos de manera directa y positiva, en lo que él dice. El discurso filosófico se articula también con un afuera –un afuera que en cierto modo se mantiene mudo hasta que aquel toma la palabra, tras lo cual vuelve a la mudez–, pero su tarea consiste, justamente, en retomarlo en sus enunciados. Se advierte que la filosofía funciona al revés del lenguaje cotidiano: este se caracteriza por la franja exterior que deja siempre afuera de lo que enuncia, [91]aunque nunca deje de referirse a ello; también la filosofía indica todo el alrededor que la desborda, y entonces con respecto a este desempeña el papel ingenuo de un discurso cotidiano apoyado sobre la solidez de cosas no dichas; su propósito es transformarlo en palabras y hacer con estas su discurso: tiene que decir todas esas cosas mudas (incluso si

ya son discursos) cuyas sombras pueblan su ahora. Decir esas cosas no es teorizarlas (en el sentido, por ejemplo, en que la ciencia enuncia fenómenos con un vocabulario más o menos formalizado), no es proponer su simulacro verbal (como haría la literatura): antes bien, es transformar todos esos discursos, esas experiencias, esas prácticas y esa historia en una suerte de discurso ingenuo, que por su parte reposa sobre un ahora que le es irreductible y que él no formula; entonces, el papel de la filosofía es enunciar el soporte mudo de todos esos discursos (o de todos esos cuasidiscursos), [92]poner de manifiesto el contexto silencioso que los ha rodeado, que los ha vuelto posibles, y que, incluso sin que los sujetos hablantes lo supieran, venía a llenar su sentido. En otras palabras, el discurso filosófico solo ejerce su cotidianidad al transformar todo lo que señala a su alrededor en una suerte de discurso cotidiano, cuya ingenuidad de todos los días tendría que denunciar, y sobre cuyo contexto o soporte está encargada de reflexionar. Por supuesto, el discurso filosófico ocupa una posición de lenguaje cotidiano con respecto al resto del mundo, pero para poner de manifiesto al resto del mundo como la prosa ingenua de todos los días.

Por ende, la filosofía ejerce lo que podría llamarse una función crítica (en sentido amplio). Esta función invierte por completo la relación de cotidianidad que la filosofía sostiene con lo que la rodea: ese entorno es lo que aparece entonces como discurso cotidiano. Lo cual implica dos cosas: en primer lugar, la demostración de que todos los discursos no cotidianos (y sobre todo la ciencia, así [como] toda la filosofía anterior) son [93]también, pese a su apariencia y a algunas singularidades formales, tan ingenuos como los discursos cotidianos; y [a continuación,] la demostración de que, por debajo de todo lo que no es pura y simplemente discurso (técnicas, instituciones, experiencias vividas, prácticas), hay un discurso que las sostiene, que les sirve de entorno y sobre el cual se apoya su mutismo. Así, la tarea crítica de la filosofía supone el descubrimiento de un discurso por debajo y en torno de lo que no es discursivo, y la revelación de la ingenuidad silenciosa de los discursos que pueden pasar por los más soberanos y los más exhaustivos. Como crítica, la filosofía será entonces, por un lado, discurso general del mundo, puesta en palabra de todo lo que es mudo, investidura racional de todo lo que parece escapar al

lenguaje y de inmediato valer por sí mismo (por consiguiente, aquella será algo así como el saber universal del mundo); por otro, será el discurso de los demás discursos, sabrá decir lo que estos no pueden enunciar por sí mismos, [94]dirá en qué condiciones pueden existir, valer y ser verdaderos (por consiguiente, será, en un sentido más estricto, la crítica de todo saber). En el fondo, toda la filosofía occidental desde Descartes no es sino el proyecto de saber (y de formular en un discurso esencial) lo que hasta este momento no se ha conocido, y el proyecto de decir (y de saber en términos de un conocimiento específico y fundamental) lo que ningún conocimiento puede saber sobre sí mismo.

En apariencia, esas dos tareas son contradictorias, y no pueden efectuarse al mismo tiempo y mediante un solo discurso. De hecho, una consiste en instaurar, acerca de todas las cosas y de cualquiera, un saber que no necesite ninguna otra dilucidación, ya que es el despliegue, sin resto ni olvido, de todo lo que hay para decir. Esa constitución de un saber sin oscuridad supone que la crítica es en esencia análisis de la ilusión: no refutación del error (que es la tarea de cualquier discurso científico), sino descubrimiento de lo que lo hace inevitable, hasta tanto [95]no se conozcan con precisión sus condiciones y sus mecanismos. Al asignar su lugar a la ilusión, el discurso filosófico libera al mundo de todas las zonas de sombra que lo oscurecían y hace posible, acerca de todas las cosas, un discurso que, hasta ahí, se sustraía en gran parte. En oposición a esta tarea, la otra tarea de la filosofía consiste, al contrario, en pasar por detrás de todos los discursos positivos, de todas las afirmaciones del saber, de todas las formas demostradas o recibidas de la verdad para definir sus condiciones necesarias. Es decir que, para ella, no se trata tanto de determinar la ilusión como de sacar a la luz lo que el conocimiento y el discurso no saben sobre sí mismos: su suelo de posibilidad, las formas que los determinan, los límites y los horizontes que no pueden superar, los actos que los constituyen. La crítica es entonces una toma de conciencia de lo que permanece inaparente bajo los rostros más manifiestos del mundo. En su forma, se advierte con claridad que esas dos tareas se excluyen; por [96]su función, sin embargo, desempeñan el mismo papel: el discurso universal que la filosofía se propone sostener sobre el mundo no es tanto la totalización de todos los saberes positivos como el enunciado del discurso que, mediante el análisis de la ilusión y de

la raíz del error, tornará posible el despliegue indefinido de los discursos verdaderos; la puesta de manifiesto de todo lo que permanece inconsciente en la experiencia no es el descubrimiento de otra realidad, más oscura y mejor oculta, que haya que analizar de conformidad con un nuevo discurso positivo, sino el enunciado de las formas que rigen todos los discursos que pueden hacerse sobre el mundo. La constitución de un saber universal a partir del análisis de la ilusión, y el análisis de la constitución del saber a partir de la toma de conciencia de lo inaparente, no son, de hecho, sino dos rostros de la misma función crítica que el discurso de los filósofos no dejó de ejercer en Occidente desde Descartes.

De ahí, indudablemente, surgió para la filosofía un proyecto del que parece difícilmente separable: el de ser una elucidación [97]lo bastante radical y universal para cambiar la faz del mundo. Lo que se pide al filósofo occidental no es que tome el poder ni que edifique el saber técnico que permita metamorfosear la vida de los hombres, sino invitarlos, forzarlos a una toma de conciencia a partir de la cual se funde todo el sistema del conocimiento, se disipen todas sus quimeras y sea enunciable toda la verdad del mundo en un discurso que en lo sucesivo ya nada podrá interrumpir. Queda claro que la especificidad del discurso filosófico en comparación con el [discurso] cotidiano no carece de incidencia sobre este: en efecto, el papel de la filosofía es expulsar del discurso cotidiano todo lo que este puede tener de ingenuo, de ignorante de sus propias condiciones y, por consiguiente, de ilusorio y de inconsciente; por ende, su papel es llevar la prosa cotidiana del mundo al nivel de un discurso filosófico que se pronuncie espontáneamente todos los días y cuyo ahora ocupe sin límites todas las fechas del calendario, todas [98]las regiones del mundo, todos los sujetos hablantes. La gran quimera filosófica de Occidente, desde Descartes, no es ni el filósofo rey, ni el filósofo sabio, ni el filósofo que dice el orden natural del mundo; es el filósofo que cambia lo cotidiano (de la ciencia, como de la vida) mediante la mera irrupción de una luz.[j] Toda nuestra cultura soñó con una toma de conciencia que fuera una revolución.[6]

▪

[a] Tachado: “las formas actualmente vivientes”.

[b] Tachado: “preexiste a ella”.

[c] Tachado: “y de toda creencia”.

[d] Tachado: “solo es entonces el uso sistemático de lo cotidiano en el horizonte ingenuo”.

[e] Tachado: “de realizar a medida que sus discursos se suceden”.

[f] En este caso la conjetura es apartir de una palabra de difícil lectura.

[g] Ms.: “extracotidiano”.

[h] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[i] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura; tachado: “autónoma”.

[j] Tachado: “toma de conciencia”.

[1] Sobre el papel crucial que la noción de actualidad tiene en el pensamiento del “último” Foucault, ver n. 1 del cap. 1, pp. 31-32.

[2] Virgile [Virgilio], Énéide, trad. de Jacques Perret, París, Gallimard, 1991 [ed. cast.: Eneida, trad. de Javier de Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992, entre otras].

[3] James Joyce, Ulysse [1922], trad. y ed. de Jacques Aubert, París, Gallimard, 2013 [ed. cast.: Ulises, trad. de Rolando Costa Picazo, Buenos Aires, Edhasa, 2017, entre otras].

[4] Hermann Broch, La Mort de Virgile [1945], trad. de Albert Kohn, París, Gallimard, 1980 [ed. cast.: La muerte de Virgilio, trad. de Arístides Gregori, Buenos Aires, Jacobo Peuser, 1946].

[5] M. de Cervantes Saavedra, Don Quichotte de la Manche, ob.cit.

[6] En su respuesta al Círculo de Epistemología, publicada en 1968, Foucault vuelve a hacer referencia a ese “sueño”, que vincula

explícitamente a cierta manera de escribir la historia como un "discurso de lo continuo", así como al proyecto de "hacer […] de la conciencia humana el sujeto originario de todo saber y toda práctica". En un sistema de pensamiento como ese (que se reconocerá, por ejemplo, en Hegel), el tiempo "se concibe en términos de totalización" (Michel Foucault, "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'Épistémologie" [1968], en DE 1, texto 59, pp. 724-759; la cita, en pp. 727-728 [ed. cast.: "Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 223-265; la cita, en p. 228].

[6.] El nacimiento del discurso filosófico

La singularidad del discurso filosófico desde Descartes • La mutación general en el orden de los discursos en el siglo XVII • Cervantes y el nuevo régimen de los discursos de ficción • Galileo y el nuevo régimen del discurso científico • La palabra de Dios y el nuevo régimen de la exégesis religiosa • El surgimiento del discurso filosófico occidental.

[99]Tal es el espacio de actuación de la filosofía occidental a partir del siglo XVII.

Si todos los sistemas, todas las experiencias, todos los pensamientos filosóficos que conoció Europa durante los tres últimos siglos pertenecen a una sola y la misma configuración, no es por simple continuidad de tradición; tampoco se debe a la permanencia de un problema al que cada cual, a su turno y con su estilo propio, se haya visto confrontado; ni siquiera radica en la existencia de una proposición fundamental que sirva de principio a todos, o en un carácter formal común a todos sus razonamientos. Desde Descartes, la filosofía es una figura cultural única y aislable (que, por lo tanto, se distingue no solo de las filosofías de otra época u otras áreas de civilización, sino de las demás formas de expresión que [100]pueden existir en nuestro mundo), porque el tipo de discurso que la hace posible y que ella a su vez manifiesta es absolutamente singular. La filosofía no es un dominio de objetos ni un lenguaje particular. Es una “manera de hablar”, entendida no como una decisión estilística o cierta desviación con respecto a las reglas de la sintaxis, tampoco como una alteración más o menos discreta de los campos semánticos o como un juego interior de la lengua, sino en tanto se la concibe como una forma de situar uno respecto del otro, discurso y sujeto hablante. Y es del carácter propio de ese discurso, de su extraño modo de ser, que se deducen las funciones, las formas teóricas y los dominios de análisis que es posible señalar

empíricamente en la historia de la filosofía. Se plantean dos preguntas que habrá que responder sucesivamente. Una concierne al surgimiento histórico de ese tipo de [101]discurso: ¿con qué autoridad puede decirse que hizo su aparición más o menos en la época de Descartes, lo que entrañaba apartar radicalmente a la filosofía, desde el siglo XVII, de todo lo que con anterioridad podía designarse con la misma palabra? La otra pregunta concierne a la relación entre las deducciones generales que pueden hacerse sobre la base de las características intrínsecas del discurso filosófico y la diversidad de las manifestaciones históricas que es posible detectar en la historia desde hace ahora tres siglos.

Antes de responder a la primera de estas dos preguntas, hay que destacar que, al señalar la irrupción, hacia mediados del siglo XVII, de cierto modo de discurso calificado, en lo sucesivo, de filosófico, no se pretende en modo alguno negar la supervivencia, o la reaparición, o la transferencia, o las modificaciones parciales de determinados conceptos cuya existencia se advierte antes y después de ese corte: sería vano negar a la idea cartesiana o a la intencionalidad de Brentano [102]su origen manifiesto en el pensamiento medieval; bien puede decirse, también, que el nominalismo de Hobbes o de Locke no nació completamente armado en el siglo XVII, [y] que la filosofía romántica de la naturaleza exhibe asombrosas analogías con ciertas formas de panteísmo precartesiano.[1] Tampoco puede excluirse la posibilidad de reunir todo lo que pudo ser la filosofía desde los confines de la cultura griega, para al fin encontrar en su destino general el discurso que, desde los presocráticos, recorrió nuestra civilización sin interrumpirse nunca. Sin embargo, esas reactivaciones regionales de conceptos, como la recuperación total de lo que nos viene del pensamiento griego, solo son posibles dentro del modo de discurso en que reconocemos la filosofía: la reanimación de lo que ya se ha pensado o la flexión por la cual tratamos de retomar nuestro pensamiento en su apertura primigenia participan del discurso con que filosofamos y de las leyes que lo rigen.

[103]Al parecer, esa manera de discurrir surgió en el siglo XVII y prevaleció más o menos hasta nuestra época. Resta saber cómo se produjo esa aparición. Suele decirse que, si la filosofía tomó a partir de Descartes un rumbo tan novedoso que se tornó irreconocible, fue

porque se deshizo de la obediencia secular a la teología, porque se apoyó y tomó como modelo formas todavía inéditas de matemáticas, porque se emancipó de todas las viejas especulaciones cosmológicas y porque, de concierto con las ciencias, emprendió una racionalización general de la naturaleza. Todo esto es a la vez verdadero e inexacto. Inexacto si se quiere decir que en el siglo XVII la filosofía comenzó a prescindir de Dios, porque este, en su existencia pero también en su voluntad y su entendimiento, nunca fue más necesario que para [104]Descartes, Malebranche o Spinoza. Inexacto, si se quiere decir que la filosofía clásica fue posible gracias a la constitución de un conocimiento racional de la naturaleza; en efecto, ¿por qué atribuir a la mecánica de Galileo y Descartes, y no a la astronomía copernicana, o a la economía de Ricardo,[2] [o] a la fisiología de Claude Bernard, ese papel fundacional? Inexacto, asimismo, si se quiere decir que toda la fábula del mundo se disipó con el Novum Organum[3] o las Regulae.[4] Ahora bien, todo eso es verdad si se quiere decir que en esa época se produjo una mutación en el orden de los discursos: el discurso religioso, el de la ciencia y el de la ficción, y por último el de la filosofía, adoptaron posiciones diferentes unos respecto de otros, y cada uno, en sí mismo, en su propio ámbito, comenzó a funcionar de una manera nueva. El fenómeno decisivo no fue que se dejara de creer en Dios o se observaran los fenómenos de la naturaleza con más cuidado y de conformidad con mejores métodos; antes bien, sucedió que s [105]e instauró cierto modo de discurso científico que autorizaba una nueva manera de percibir, registrar, describir, formalizar las cosas del mundo, y que el discurso religioso y el discurso filosófico adoptaron, cada uno por su lado (y uno a propósito del otro), una modalidad tal que resultaba posible (aunque esa posibilidad no se realizara de inmediato en su totalidad) filosofar sin Dios.

Es muy probable que lo que recorta la diacronía de una cultura en grandes formas que, durante un tiempo, se mantienen coherentes consigo mismas, y en las que las elecciones individuales, los estilos, los cambios locales no alteran la totalidad del sistema, nunca sea un descubrimiento en el orden del saber, por importante que sea, ni una ruptura en la continuidad de las creencias, ni una modificación en la manera de ver el mundo. Las grandes discontinuidades que marcan la historia de las culturas siempre son nuevas distribuciones

en el orden del discurso. Esos fenómenos se tornan sensibles debido [106]a que, de manera más o menos repentina, empiezan a decirse "cosas nuevas", a utilizarse nociones, conceptos que todavía no se habían definido de esa manera; se percibe de manera diferente y ya no es posible pensar lo que hasta no mucho tiempo antes era familiar. Pero la razón de ello radica en que los discursos cambian de régimen: las palabras que se pronuncian, los textos que se escriben y, en definitiva, todas las movilizaciones efectivas del lenguaje fijan bajo una nueva modalidad las relaciones entre los enunciados, por un lado, y quien los formula, el momento en que se pronuncian y el lugar en que se lo hace por el otro; los discursos se relacionan de otra manera con el presente y el aquí de su formulación, así como con el sujeto que habla por su intermedio. Lo que cambia, más esencialmente que las cosas que se dicen o las personas que las piensan al decirlas, es la implicación del sujeto hablante dentro del discurso y su designación en el exterior de este último; [107]sobre la superficie del discurso en general (es decir, de todo lo que en un momento dado se enuncia en una cultura) aparecen nuevas formas de esa implicación designante, cada una de las cuales define un nuevo modo de discurso. Puede entonces verse el surgimiento de cosas que hasta el momento jamás habían aparecido en el discurso, descripciones que habrían sido imposibles, relatos e invenciones sin precedente, comentarios, explicaciones, encadenamientos que antes no habrían tenido validez. Se tiende a pensar que los grandes cambios culturales se ponen en juego entre el pensamiento y las cosas, que a veces nos ponemos a pensar (a percibir, a clasificar, a vincular las cosas) de manera diferente, y que, a la inversa, las cosas se ofrecen al pensamiento bajo perfiles nuevos y según un orden hasta ahí […].[a] Pero antes de que los discursos cambien en su contenido (en lo que dicen) o en su forma (en su disposición y su encadenamiento interno), es preciso que cambien en su modo, es decir, en la manera en que [108]se desarrollan a partir de un aquí, de un en-este-momento, de un sujeto hablante y de la manera en que ese soporte se designa y se despliega a partir del discurso mismo.

El modo de discurso propio de la filosofía, tal como se lo analizó hasta aquí, con todo el juego de sus implicaciones, no caracteriza cualquier filosofía bajo cualquier cielo: apareció en la cultura occidental en el siglo XVII, durante una mutación que modificó todo

el régimen del discurso. Esa mutación fue tan importante que afectó profunda y simultáneamente al discurso filosófico, a los discursos científico, religioso, ficticio y sin duda a muchos otros; y el régimen al que dio lugar se mantuvo lo bastante estable para que todavía no nos hayamos emancipado del todo de él, no hayamos salido todavía de la mutación que siguió, para que aún reconozcamos con facilidad nuestro pensamiento, nuestro sistema de verdad, nuestro orden de las cosas en aquello que se inauguró en la [108]primera mitad del siglo XVII. Dado que a esa mutación debemos nuestro discurso filosófico tradicional, hay que indicar rápidamente en qué consistió y cómo pudo dar lugar a esa manera de filosofar.

Comencemos por el nuevo régimen de los discursos de ficción. Don Quijote podría señalar su nacimiento.[5] Ningún otro texto parece situarse tan cerca de todas las formas de narración que lo precedieron y que poblaron con sus invenciones los siglos XV y XVI; se diría que [las][b] retoma todas, una última vez, en una forma inmensa y caricaturesca para hacerlas resplandecer y consumirse con ellas. Pero la relación de Don Quijote con las formas tradicionales de ficción es más compleja. Con esas formas previas tiene en común la puesta en juego de personajes (o tipos de personajes), episodios, aventuras, encuentros, relatos dentro del relato que lo preexisten. Aquí es necesario hacer una observación: después de Don Quijote, también antes de él, y hasta en nuestra literatura, la combinación de elementos previamente constituidos forma parte de lo que se suele llamar invención literaria, pero esa utilización desde la Época [110]Clásica solo se hace de manera explícita y nominativa mediante un juego de la literatura sobre sí misma. Antes del siglo XVII, por el contrario, el discurso de ficción se alojaba espontáneamente dentro de un espacio que de algún modo era independiente de las obras mismas, en que estas circulaban libremente y podían convocar como al pasar un episodio o a un personaje ficticio, ya configurado de antemano y bastante real, al ámbito de ese espacio límbico, para que esperase (en las sombras de una obra por venir) la prosecución de sus peripecias y la continuación indefinida de su existencia. También Don Quijote tiene lugar en un espacio ficticio y también convoca, cuando le parece oportuno, la gigantomaquia, al inocente perseguido y por lo tanto inaccesible, y la estadía en la venta encantada. Sin embargo, la utilización de esos elementos ficticios no es directa, como en las

novelas del siglo XV, sino solapadamente indirecta, dado que de algún modo se reactivan[c] no las pruebas de Amadís, las aventuras de Tirant o los compañeros de Palmerín, sino que en el texto de Cervantes están presentes los personajes, relatos y capítulos de Palmerín, Tirant [111]y Amadís (vale decir, obras ya constituidas en libros).[6] Ese pequeñísimo desfase hace que don Quijote no quiera habitar el espacio de la ficción, sino el de la Biblioteca, y los personajes con quienes se cruza, las pruebas obligadas que pasa, no son[d] los seres o los acontecimientos casi intemporales que subsisten por sí mismos y que sirvieron de soporte para tal o cual relato, sino personajes y aventuras que provienen directamente de libros en los que sería mejor dejarlos encerrados para siempre.[7]

Don Quijote lleva la ficción a la pura potencia del discurso. En lugar de que este encuentre sus referencias en un espacio ficticio ya desplegado, es él, y solo él, el que hace resplandecer en el interior de sus palabras las quimeras de la ficción. En el texto de Cervantes, el cambio se manifiesta de varias maneras. En primer lugar, [por] la extrema meticulosidad con que aquel finge tomar prestado su relato de un viejo pergamino que, a su vez, habría sido transcripción de un manuscrito árabe. En efecto, hay que mostrar con claridad [112]que si el Quijote tiene antecedentes que se pierden en la noche, esto no se debe a la existencia inmemorial del héroe, a su dinastía artúrica o troyana o a la tradición de los apóstoles, sino lisa y llanamente a textos: textos definitivamente volcados en hojas, porque algunos los comieron las ratas, impidiendo que la historia se cuente en su totalidad.[8] Don Quijote comido por las ratas es el signo de que, en lo sucesivo, la ficción tiene su lugar en la existencia misma del discurso. Pero hay más: en la segunda parte del relato, don Quijote tiene que defender su existencia contra el continuador espurio que no ha hecho más que contar mentiras sobre él y agraviarlo.[9] Y tiene que defenderla porque don Quijote no pertenece a ningún otro libro que a Don Quijote: al invocar la ley de ese libro, el verdadero héroe prosigue sus aventuras en un segundo libro que solo escapa al primero porque proviene por entero de él. Y cuando en [111]esa segunda serie de episodios don Quijote es reconocido por la gente que sale a su paso, se lo reconoce por lo que es: héroe del primer libro, diametralmente diferente de lo que ha imaginado el plagiario.

La obra de Cervantes es la primera figura de lo que podemos llamar el discurso moderno de la ficción.[10] En el siglo XVI, el discurso

ficticio aún remitía a sus personajes, a sus aventuras, a los episodios de la historia: en síntesis, a su "contenido" como un dato que le sería exterior. En ese sentido, era profundamente anónimo, recitativo y repetitivo. Su función consistía en decir y repetir, después de tantos otros, lo que había pasado en un tiempo a la vez cercano y lejano, familiar (porque se lo puede decir completo) e inaccesible (porque carecemos de referencia común con él); el discurso ficticio se daba a sí mismo como acto puro y simple de recitación: el sujeto hablante, el tiempo y el lugar del relato mismo eran definidos por una voz que permanecía por detrás de lo que enunciaba, de modo que esa voz sin timbre ni sonoridad cuyo sujeto, [114]cuyo presente y cuyo aquí jamás estaban en el propio relato, seguía siendo una realidad a la vez traslúcida, sin nombre e irreductiblemente exterior con respecto a él. La obra de Cervantes señala el surgimiento en el mundo occidental de una ficción cuyos elementos van a estar desde entonces, sin excepción, en el interior del discurso que la libera: lo que se cuenta no tiene otras coordenadas que el tiempo y el espacio determinados por la soberanía del discurso, y el que narra es también, en su presente y en el lugar desde donde habla, enteramente esbozado por el discurso que pronuncia. A partir de esta mutación, el discurso de ficción se dispuso como simulacro respecto del discurso en general; a partir de ese momento, las obras comenzaron a existir, unas respecto de otras, en un cierre esencial; también a partir de ese momento desapareció el universo anónimo de ficción, con sus personajes y sus episodios obligados; además, a partir de ese momento el discurso de ficción se constituyó como literatura.

[115]Tal como la obra de Cervantes en el caso de la ficción, la obra de Galileo Galilei deja claramente de manifiesto la mutación que se produjo en el discurso científico. La pregunta era por qué la mecánica galileana había tenido sobre el pensamiento occidental un efecto de transformación más grande que la astronomía de Copérnico. En efecto, si alguna vez la imagen del mundo cambió, si nos hemos visto obligados a percibir de un modo nuevo la relación entre el cielo y la tierra, si el saber entró en oposición inmediata no solo con todo el sistema de creencias religiosas, sino [también] con todos los contenidos de la experiencia cotidiana, fue el día en que por primera vez –al menos en la Europa cristiana– se dijo que la Tierra giraba alrededor del Sol. Ahora bien, ese descubrimiento fue

menos constitutivo para la ciencia moderna que la definición que hizo Galileo de las leyes del movimiento.[11] La razón no es que la hipótesis copernicana hubiera permanecido rodeada de un contexto metafísico, [116]e incluso teológico[e] (mucho más exigente y restrictivo que el "platonismo" de Galileo),[12] y tampoco que las leyes galileanas fueran a permitir más o menos a largo plazo la unificación de la física terrestre y la mecánica del cielo, que la ciencia copernicana aún dejaba separadas. Mejor dicho: estas dos razones no hacen sino ocultar una tercera de la que son efectos visibles: con Galileo, el discurso científico, al menos aquel que habla del desplazamiento de los cuerpos en el espacio, no solo deja de tener por objeto el mundo cerrado, orientado, diferenciado de la cosmología aristotélica y cristiana, sino que, sobre todo, deja de hablar a partir del mundo donde están realmente situados el sujeto hablante, el presente durante el cual este habla y el lugar desde donde habla. En la ciencia pregalileana, el discurso procedía siempre de este mundo y este tiempo que es el nuestro; nunca se separaba de su soporte ni de su ahora, y hablaba a partir de su enclave como el discurso de un hombre (de un hombre de carne y hueso, alojado en un punto exacto del mundo y separado de la eternidad por el tiempo, el pecado y la muerte).

[117]Esa posición que el discurso científico ocupa hasta comienzos del siglo XVII explica que haya estado ligado a cierta forma de especulación cosmológica, entendida no como cierta física general del universo, sino como explicación y justificación (moral, religiosa, teológica) del lugar del hombre en la Tierra y del lugar de la Tierra en un mundo más vasto que ambos, pero, a la vez, dispuesto de cierto modo alrededor de su localización singular. El antropocentrismo y el geocentrismo no son simplemente creencias, dogmas o pseudoevidencias que, por razones de orden sociológico, se imponen desde fuera sobre un discurso científico que desde luego está obligado a sufrir su ley: definen de hecho el modo de ser de dicho discurso, ya que no hacen sino manifestar la relación esencial que se establece entre lo que se enuncia en él y quien lo dice. De igual manera, ese juego incesante del microcosmos y el macrocosmos [118]no se reduce a mero tema del pensamiento preclásico, ni siquiera a la forma general de su visión del mundo; es el espacio en el cual debe desplegarse todo el discurso del saber, ya que no deja de desplazarse desde el punto preciso que constituye el

hombre cognoscente hacia todos esos rostros, más o menos alejados, que se revelan a medias en los vegetales, las rocas, los animales, las estrellas y los planetas. No resultaba posible conocer sin ese juego de comunicaciones, signos y semejanzas que iban del pequeño mundo que somos nosotros al gran mundo dentro del cual tenemos nuestro lugar, de manera que el discurso era verdadero, se fundaba, se justificaba íntegramente por sí mismo, cuando podía probar que el punto desde el cual hablamos (ese cuerpo, ese instante móvil, ese [centro][f] tan estrecho) era similar al vasto espacio desde el cual hablamos: uno remitía al otro, lo manifestaba, lo hacía visible y lo confirmaba.[13]

Freud acertó al hablar de la herida narcisista que, al hacer que el hombre descubriera que no era el centro del mundo, fundó la ciencia moderna;[14] pero no se puede achacar esta herida a Copérnico –a quien por lo general se atribuye– porque [119]instauró –o, mejor, restauró– un heliocentrismo caído en el olvido, y desplazó al hombre del centro a la periferia del mundo: fue Galileo, al apartar el discurso sobre el mundo de todas las referencias cosmológicas del sujeto que lo pronuncia. No hay que engañarse: el espacio infinito en el cual se mantiene la inercia galileana es en verdad la apertura repentina de un lugar cerrado, y la posibilidad de aplicar las formas matemáticas a un mundo geometrizado y aritmetizado, pero esa transformación del cosmos en espacio solo es posible si el discurso que se emite sobre él se libera del aquí y del en-este-momento que lo mantenían en la Tierra.[g] Por eso, todos los discursos sobre el mundo tuvieron que ajustarse al discurso matemático, si bien dicho ajuste no consistió esencialmente en una cuantificación del universo sino en la necesidad de que todo discurso que quiera hablar del mundo deba, en la medida de lo posible, adoptar el mismo modo de ser que el discurso [120]matemático. En otras palabras: este deberá estar constituido de enunciados que pueda igualmente formular (sin que cambie nada) cualquier sujeto (aunque no esté limitado por un cuerpo), en cualquier lugar (aunque esté en todas partes y en ninguna) y en cualquier tiempo (aunque sea eterno y el presente no sea para él un instante privilegiado). Establecer acerca de todas las cosas del mundo proposiciones que no estén ya referidas, en su posibilidad misma, a la posición singular del hombre, sino que no sean otra cosa que el enunciado (al margen del tiempo y el espacio)

de las relaciones de cantidad, magnitud, identidad y diferencia entre los seres:[h] ese es el proyecto de la mathesis clásica.[15] La cosmología renacentista solo se escribe sobre la base de la disposición recíproca (que es a la vez una de envoltura y de cara a cara) del hombre y el mundo; la mathesis de los siglos XVII y XVIII es el orden del universo que se formula por sí mismo.

De ahí se desprende una serie de consecuencias. En primer lugar, la desaparición de todos los privilegios que, en el saber del Renacimiento, podía tener el ser humano (que nada tiene que ver con el hombre [121]tal como se lo descubrió en el siglo XIX, bastante después de la mutación galileana y, en cierto sentido, dentro de esta).[16] Después, la modificación profunda que sufrieron unas cuantas ciencias que hoy en día llamaríamos descriptivas: geografía, historia, estudio de las sociedades y los gobiernos, historia natural. Se trata de ciencias que, como es evidente, no pueden ser formuladas mediante proposiciones independientes de cualquier sujeto hablante; en efecto, la cuestión radica en decir lo que se ha visto desde cierto lugar en cierto momento. Pero precisamente esos conocimientos llegarán a ser tan verdaderos como los de la mecánica o la astronomía si se introducen en el discurso, y como variable en los enunciados, las referencias del sujeto que mira y cuenta. En tanto que el siglo XVI fundaba la verdad de lo que así se describía en el recurso a otras descripciones (referencias, citas, fenómenos análogos informados en otros [lugares][i] por otras personas), el siglo XVII reclamará esa verdad a la introducción en el discurso de todas las [122]variables propias de quien lo emite. Los enunciados de las ciencias descriptivas se convertirán entonces en verdaderos incluso para quienes no están aquí y ahora, incluso para quienes tengan una mirada constituida de otro modo, incluso para los ángeles, incluso para Dios.[j] Así se introdujo en el saber occidental la observación: no como progreso de la razón, sino como modificación de los modos de ser del discurso. Las reglas de Francis Bacon,[17] que pese a todo tan poco matemático fue, pertenecen a la misma reorganización que la mecánica de Galileo.

La última consecuencia, acaso la más importante, [está] muy alejada de lo que se suele decir acerca de la constitución de un saber finalmente emancipado de la teología o la religión. Mientras

el discurso sobre el mundo estuvo ligado a la situación del hombre como sujeto hablante, resulta evidente que no era mediante este discurso que el hombre podía descubrir [123]el verdadero rostro de Dios. A lo sumo, podía adivinar que Dios había dispuesto el mundo a su alrededor para que lo conociese, para que lo utilizara y para que accediera a su salvación; podía descifrar signos procedentes de Dios en las figuras naturales, y no era el abismo de la inteligencia divina lo que, a través de ellas, se abría a sus ojos. Por eso a menudo, desde Nicolás de Cusa hasta Bovillus y luego Jakob Böhme, pero también en Lutero y Calvino, el conocimiento de Dios se definió como un no saber. Entre la ciencia del Renacimiento y esa mística de la iluminación que sería noche del conocimiento, sima de todo saber, había un vínculo seguramente profundo. En cambio, el saber que se inaugura en el siglo XVII está constituido por una serie de enunciados que serían igualmente válidos si los formulara una voz distinta, en otro rincón del cielo y en un punto indiferente del tiempo; vale decir, son válidos de la misma manera para Dios, y Dios, bastante antes que el hombre, se [124]los formuló a sí mismo. De ahí que el conocimiento verdadero del mundo nos haga penetrar en el entendimiento mismo de Dios, y de que este y el hombre jamás estuvieran tan cerca como a partir de ese momento. El abismo de lo incognoscible queda del lado de la voluntad divina: ella sola, bajo la forma de la gracia, impide que al menos una parte de nuestros discursos sean, como los enunciados de la ciencia, la formulación sensible del gran cálculo silencioso. Se entiende por qué los problemas de la gracia que desequilibra [para] [k] elegir, y el problema inverso de la armonía providencial del mundo,[l] adquirieron tanta importancia a partir del siglo XVII. En todo caso, el discurso científico tal como existe en Europa después de Galileo nunca es, en lo que dice, irreversiblemente ateo (aunque aporte alguna contradicción al dogma). El hecho esencial –y lo que justifica la opinión corriente de que desde hace tres siglos la ciencia laicizó el mundo– es que el discurso científico ya no tiene por punto de partida y base a un [125]hombre de carne y hueso caído en un mundo determinado: se sostiene a sí mismo a partir de su validez intrínseca, de tal suerte que es tan verdadero en un mundo sin Dios como en un universo penetrado y regido en su totalidad por un entendimiento ilimitado, una voluntad sin límites. Antes de cualquier elección, antes de cualquier prueba de la existencia o inexistencia de Dios elaborada a partir de lo que se sabe del mundo,

la posibilidad de ser ateo está inscripta en la modalidad propia del discurso científico.

No menos que el discurso del saber, no menos que el de la ficción, la inmutable y eterna palabra de Dios adquirió un nuevo régimen en el siglo XVII, arrastrando en su modificación al comentario o la exégesis que enuncian [un] discurso sobre ella.[m] En apariencia, el cambio es simple: en vez de aceptar, tal como se transmitió, el conjunto de la Escritura, incesantemente sobrecargado y alterado por l [126]a tradición, empezó a sometérsela a criterios de autenticidad. Se le aplicaron métodos filológicos que permitían distinguir el origen de los textos, atribuirles una fecha, separar de ellos los pasajes indebidamente interpolados, establecer de manera cierta su sentido unívoco; se le aplicaron métodos históricos que permiten saber a qué tipo de pueblos se dirigían esos textos, en qué circunstancias, con qué fines, para obtener qué resultado indispensable para el gran plan de la Providencia y el triunfo de la cristiandad y, por último, se le aplicaron métodos de examen racional que permitían distinguir entre lo que era afirmación eternamente verdadera y ley universalmente aplicable a todos los hombres, y lo que no era más [que][n] formulación transitoria o figura simbólica encargada de sacudir, durante un tiempo, el espíritu medio dormido de los hombres. Las obras de Richard Simon y Spinoza dan testimonio de todo ese inmenso trabajo.[18] Pero de hecho, para que fueran [127]posibles, no solo fue preciso que los comentarios exegéticos cambiaran de forma y contenido: fue necesario que la mismísima palabra de Dios cambiara de modalidad y comenzara a existir en el mundo como un nuevo tipo de discurso. Tan solo esta mutación autorizó el Tractatus o la Historia crítica, al mismo tiempo que los hizo verdaderamente intolerables tanto para la Contrarreforma oratoriana como para los teólogos judíos de Ámsterdam: en efecto, no se trataba de hablar de otro modo de la palabra de Dios, era Dios quien se había puesto a hablar de otro modo.

De hecho, hasta el siglo XVII la palabra de Dios asomaba por doquier, en todos los rincones y en todos los instantes del mundo. Siempre era esa palabra la que hablaba, bajo diversas formas, a veces claras, a veces ocultas, tanto en la Biblia como en la tradición, tanto en los Padres de la Iglesia como en sus comentaristas, tanto en

los textos transmitidos como en las diversas figuras, aparentemente mudas, [128]del mundo. Más aún, el discurso de Dios se desdoblaba y se multiplicaba en cada una de esas palabras o esas formas sin palabras: superponiendo las significaciones que pasan a través de un único juego de elementos, Dios decía varias cosas a la vez. Una sola frase de la Escritura, un solo episodio de la Biblia, un solo acontecimiento en la historia del mundo, una sola forma de la naturaleza, podían enunciar, más allá de su apariencia, una verdad del orden de lo divino, un precepto del orden de la moral, una advertencia del orden de la historia. Así, la voz de Dios hablaba sin cesar, desde todos lados a la vez y en un entrelazamiento casi inextricable de discursos que utilizaban los signos más diferentes para decir las mismas cosas, y se valían también de un único símbolo para decir las cosas más diferentes. Pero a partir del siglo XVII (y aquí puede reconocerse, ciertamente no en la forma de la consecuencia sino en la de la coordinación, una relación entre discurso científico y palabra religiosa) se establece [129]una distinción radical: por un lado, el mundo ya no sale del mutismo de las cosas como no sea para manifestar, en un discurso sin otro soporte que su propia verdad, leyes que valen de idéntica forma para el entendimiento del hombre y para la inteligencia divina, y en ese sentido un enunciado científico bien puede valer como despliegue del discurso de Dios. Por otro lado, la palabra de Dios, al menos la que se manifiesta a través de elementos verbales, oídos, guardados y retransmitidos por los hombres, solo pudo aparecer en un punto bien situado del mundo, en un instante determinado y como una voz que se dirigía precisamente a alguien: el discurso de Dios, dado bajo la forma de la Escritura, está siempre ligado a un aquí, a un presente, a un sujeto que habla, de conformidad con cierta orientación, y siempre lo sostiene un “ahora”. En consecuencia, puede resumirse así la mutación que se produjo en el siglo XVII: la palabra primera y absoluta, en lugar de entrelazarse con la totalidad del mundo, en lugar de manar por todas partes y a toda hora, en lugar de hacerse eco de sí misma y multiplicarse así sin cesar, se alberga en episodios determinados de la historia del mundo, en regiones [130]privilegiadas y reconocibles, y la boca que la pronuncia la dirige a oídos singulares. Si la mutación del discurso científico la transformó en enunciado sin soporte de verdades que no tienen ni tiempo ni lugar y valen igualmente para un entendimiento infinito, en cambio, y correlativamente, la mutación

del discurso de Dios la llevó del murmullo infinito en que se propagaba a la historia precisa de nuestro mundo. Por eso, en el plano de las apariencias, puede decirse que, a partir del siglo XVII, la teología dejó de ser indispensable para la ciencia, pero precisamente en la misma época las disciplinas históricas comenzaron a ganar su positividad a partir de las preguntas hechas a la Escritura.

Al mismo tiempo, la exégesis o, de manera más general, todas las disciplinas que tenían a su cargo la palabra de Dios se vieron modificadas. Su tarea ya no fue descubrir esa palabra dondequiera que pudiese hacerse oír, y sobre todo donde se ocultaba; [131]por el contrario, consistió en determinar su localización precisa. De ahí toda la serie de investigaciones críticas destinadas a devolver a su lugar e insertar en su tiempo los diferentes textos que constituyen la Escritura: lejos de multiplicar todas las cuasipalabras de Dios para hacer con ellas un discurso inconmensurable que se aventure a través del mundo, será preciso, en cambio, restringirlas a las manifestaciones respecto de las cuales se puede tener certeza. Los criterios de autenticidad proveerán el hilo conductor, y esos criterios serán tanto más seguros cuanto más exteriores sean al sentido o al contenido del discurso; se los demandará al estudio del lenguaje, de las instituciones y, pronto, de los manuscritos: las palabras de Dios se han tornado escasas, y el problema consiste en recuperar tan solo las que son verdaderamente suyas. De ahí, también, la serie de investigaciones históricas destinadas a mostrar por qué la palabra de Dios adoptó en tal o cual momento la forma con que se conoce: las diversas figuras que le tocó revestir ya no tienen por motivo el desdoblamiento de las significaciones o la [132]multiplicación de las ocasiones de aprehenderlas, sino el ajustarse precisamente a quienes deben oírla, adoptar su vocabulario, escoger las imágenes que les son familiares, utilizar sus pasiones o sus sentimientos más vivos. Por tanto, el trabajo del comentario sufrió dos desplazamientos: de la detección de los signos innumerables pasó a la búsqueda de los discursos auténticos, y de la correspondencia múltiple entre signos y sentidos, al análisis de las formas retóricas de la figuración. Y como resultado de ese doble desplazamiento, se ve que las disciplinas de la Escritura ya no tienen tanto [el][o] papel de adivinar o interpretar lo que Dios quiso decir, sino de saber dónde y cuándo habló, bajo qué figuras y

por qué razón simbolizó la verdad del mundo, de la historia, de la moral. Así se entró en un laberinto del que el cristianismo todavía en nuestros días no ha podido salir: el de las relaciones entre la ciencia positiva de la naturaleza y la revelación, entre la religión natural y la prescrita por la Escritura, entre la soberanía de la razón y la experiencia religiosa irreductible a ella. Problemas, [133]todos ellos, que solo pudieron nacer de la nueva modalidad que adoptó el discurso de Dios.

Sin duda hubo otras modificaciones en el orden general del discurso a comienzos del siglo XVII. Estas bastan, sin embargo, para identificar la mutación del discurso filosófico de la que la obra de Descartes presta testimonio. El discurso filosófico se emancipa definitivamente del comentario de la Escritura: de ahora en más, este se asigna la tarea de definir el ahora que sitúa, limita y modifica la Eterna palabra de Dios, en tanto que el discurso filosófico asume la tarea de saber cómo puede el ahora de sí mismo permitir acceder a una verdad que no tiene ni tiempo ni lugar.[p] Como se advertirá, la dirección del discurso filosófico y la del discurso religioso son de aquí en más exactamente inversas, lo cual, por lo demás, explicaría el paralelismo de sus palabras y el apoyo que, muy a menudo y hasta nuestros días, se han prestado uno a otro. En los hechos, sin embargo, ya no pueden ordenarse uno en función del otro [134](ya sea que uno domine y repita al otro, ya sea que ambos pertenezcan a un discurso más amplio). De igual manera, el discurso científico y el discurso filosófico se dividen y ya no es posible que ambos formen parte de una especie de saber indiferenciado: habrá por un lado enunciados que no deberán su verdad a su sostén en este mundo; por otro, conjuntos teóricos que tendrán el propósito de mostrar la relación necesaria entre la verdad universal del discurso y la posición del sujeto hablante. Por último, la filosofía se separará de todo lo que puede ser ficción, mito y fábula: nacerá una literatura que inventará sin cesar el ahora desde donde habla, en tanto que la filosofía emprenderá el análisis de ese ahora, buscando el origen o el sentido que se perfilan a través de [él] y lo determinan. Frente a todos los otros grandes tipos de discurso, la filosofía se convierte abruptamente en lo que ha seguido siendo hasta el día de hoy: un extraño discurso que pretende llegar a la verdad por medio del ahora que la sostiene.

[135]Puede comprenderse por qué, en el marco de los decenios que vieron la aparición de Don Quijote y el Novum Organum, de Galileo y de Richard Simon, la filosofía moderna se estableció a partir de esta constatación, la única que le era indubitable: yo pienso. Al no aceptar ningún otro punto de partida que esta simple evidencia, cabe decir que la filosofía occidental se fundaba, esto es, se aislaba de todas las otras formas de enunciados y señalaba su aparición bajo la forma de un discurso que establecía con su propio ahora relaciones inmediatas, imborrables e indefinidas.

▪

[a] Palabra faltante.

[b] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[c] Tachado: “se cuentan y”.

[d] Tachado: “aquellos cuya vida ya se ha contado o”.

[e] Tachado: “(cuyos famosos ángeles rectores suelen ser invocados como testimonio)”.

[f] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura; tachado: “lugar”.

[g] Tachado: “Esta modificación tuvo numerosas consecuencias: en primer lugar […]”.

[h] Tachado: “cosas del mundo”.

[i] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[j] Tachado: “El Ser Eterno no ve sin duda, y como nosotros, los bosques de América; pero no por eso son menos verdaderas las descripciones que pueden hacerse de estos”.

[k] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura.

[l] Tachado: “de la providencia visible en la armonía”.

[m] Foucault había escrito en un principio y luego tachado: “Una tercera mutación concierne al estatus acordado a la palabra de Dios”.

[n] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[o] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[p] En el margen, tachado: “El filósofo interpretando su propia verdad como palabra de Dios”.

[1] Las fuentes medievales del pensamiento de Descartes, del concepto de intencionalidad (sobre todo en Al-Farabi, Avicena, Roger Bacon, Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto) y del nominalismo (en particular en Guillermo de Ockham) fueron objeto de varios análisis más o menos recientes. Se recordará en especial Étienne Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, París, Vrin, 1930.

[2] Sobre la importancia decisiva que Foucault atribuye a los análisis económicos de David Ricardo cuando define los contornos de la episteme moderna, ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 265-275.

[3] Francis Bacon, Novum Organum [1620], trad. de Michel Malherbe y Jean-Marie Pousseur, París, PUF, 2010 [ed. cast.: Novum Organum, trad. de Clemente Hernando Balmori, Buenos Aires, Losada, 1961, entre otras].

[4] René Descartes, Règles pour la direction de l’esprit [1628], trad. de Jacques Brunschwig, ed. de Kim Sang Ong-Van-Cung, París, Librairie Générale Française, 2002 [ed. cast.: “Reglas para la dirección del espíritu”, trad. de Luis Villoro, en Reglas para la dirección del espíritu - Investigación de la verdad por la luz natural…, Madrid, Gredos, 2011, pp. 1-71, entre otras].

[5] Ver n. 2 del cap. 4, pp. 66-67.

[6] M. de Cervantes Saavedra, Don Quichotte de la Manche, ob. cit., cap. 6, pp. 437-444.

[7] Sobre la noción de “Biblioteca”, ver Michel Foucault, “Le

langage à l'infini" [1963], en DE 1, texto 14, pp. 278-289; la cita, en pp. 288-289 [ed. cast.: "El lenguaje al infinito", en De lenguaje y literatura, trad. de Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 143-155; ver también Michel Foucault, "Distance, aspect, origine" [1963], en DE 1, texto 17, pp. 300-313; la cita, en p. 306 [ed. cast.: "Distancia, aspecto, origen", en De lenguaje y literatura, ob. cit., pp. 165-179]: "[En la Biblioteca] cada libro estaba hecho para retomar todos los otros, consumirlos, reducirlos al silencio y finalmente instalarse al lado de ellos: fuera de ellos y en medio de ellos".

[8] M. de Cervantes Saavedra, Don Quichotte de la Manche, ob. cit., pp. 883-889. Ver cap. 4, pp. 56-57 y n. 2, pp. 66-67.

[9] Ibíd., "Prologue de la deuxième partie", pp. 897-900.

[10] M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 60-64.

[11] Galileo Galilei, Dialogue sur les deux grands systèmes du monde [1632], trad. de René Fréreux y François De Gandt, París, Seuil, 2000 [ed. cast.: Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano, trad. de Antonio Beltrán Marí, Madrid, Alianza, 1995]. Foucault conocía bien los trabajos de Alexandre Koyré sobre Galileo, reunidos en Études galiléennes, París, Hermann, 1939 [ed. cast.: Estudios galileanos, trad. de Mariano González Ambóu, México, Siglo XXI, 1990], así como los de Pierre Duhem, Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 10 vols., París, Hermann, 1913-1959, además de la lectura que hace Husserl en su Krisis [1936] (Edmund Husserl, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. de Gérard Granel, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1990]), como lo testimonian varias referencias en sus escritos y cursos de los años cincuenta; ver Michel Foucault, Phénoménologie et psychologie, 1953-1954, ed. de Philippe Sabot bajo la dir. de François Ewald, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2021, pp. 27-28, 265-266 y 350-351, y La Question anthropologique…, ob. cit., pp. 22-27. En 1961, además, Foucault escribe una reseña del libro de Alexandre Koyré, La Révolution

astronomique. Copernic, Kepler, Borelli, París, Hermann, 1961: Michel Foucault, “Alexandre Koyré. La Révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli” [1961], en DE 1, texto 6, pp. 198-199. Ver también Alexandre Koyré, “La loi de la chute des corps: Galilée et Descartes”, Revue Philosophique de la France et de l’Étranger, 123(5-8), 1937, pp. 149-204, y Du mond clos à l’univers infini [1957], trad. de Raïssa Tarr, París, PUF, 1962 [ed. cast.: Del mundo cerrado al universo infinito, trad. de Carlos Solís Santos, Madrid, Siglo XXI, 1984].

[12] Sobre el platonismo de Galileo, ver Alexandre Koyré, “Galilée et Descartes”, en Raymond Bayer (ed.), Travaux du IXe Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes, vols. 1-3, Études Cartésiennes; en este caso, vol. 2, París, Hermann, 1937, pp. 41-46, § 11.

[13] Sobre el “juego incesante del microcosmos y el macrocosmos” que, según Foucault, caracteriza la episteme del siglo XVI, ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 45-47.

[14] Sigmund Freud, “Une difficulté de la pyschanalyse” [1917], en Œuvres complètes, vol. 15, 1916-1920, ed. de André Bourguignon y Pierre Cotet bajo la dir. de Jean Laplanche, trad. de Janine Altounian y otros, París, PUF, 1996, pp. 43-51 [ed. cast.: “Una dificultad del psicoanálisis”, en Obras completas, vol. XVII, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 129-135]. “Dice Freud que hay tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la herida impuesta por Copérnico; la hecha por Darwin, cuando descubrió que el hombre descendía del mono; y la herida que ha ocasionado [el propio] Freud cuando, […] a su vez, descubrió que la conciencia yace en la inconciencia” (M. Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, cit., p. 595).

[15] Ver n. 9 del cap. 3, p. 53.

[16] “El modo de ser del hombre, tal como se constituyó en el pensamiento moderno, le permite desempeñar dos roles: está a la vez en el fundamento de todas las positividades y presente, de una manera que ni siquiera puede calificarse de privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas” (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 355). Y Foucault señala que esto no indica “la

esencia en general del hombre, sino pura y simplemente […] el a priori histórico que, desde el siglo XIX, sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento" (íd.).

[17] Francis Bacon sostiene la importancia crucial de la observación y la experimentación para el progreso científico (F. Bacon, Novum Organum, ob. cit.).

[18] Richard Simon, Histoire critique du Vieux Testament, Róterdam, R. Leers, 1685, e Histoire critique des versions du Nouveau Testament…, Róterdam, R. Leers, 1690, y también Baruch Spinoza, Traité théologico-politique [1670], trad. de Charles Appuhn [1965], París, Flammarion, 1992 [ed. cast.: Tratado teológico-político, trad. de Atilano Domínguez Basalo, Madrid, Alianza, 2003, entre otras].

[7.] La disposición general del discurso filosófico

Comparación entre discurso filosófico y exégesis religiosa • La función del comentario • El modo de ser del discurso filosófico: cuatro funciones y cuatro tareas fundamentales • Las necesidades discursivas de la filosofía desde la Época Clásica • Dios, el alma y el mundo • La filosofía como destrucción de la metafísica • La desaparición de la metaphysica specialis y el desplazamiento de la metaphysica generalis • Kant y la constitución de una nueva ontología.

[136]El bosquejo rápido de las diversas mutaciones sufridas en el siglo XVII por el régimen general de los discursos autoriza unas cuantas observaciones.

En primer lugar, permite completar la caracterización del discurso filosófico. Ya hemos visto que se distinguía de (y se relacionaba con) un sistema de enunciados científicos, y que su función de justificación interna (tan diferente de la manera en que se justifica una ciencia) implicaba, junto con una teoría del sujeto, el propósito repetido sin descanso de constituirla como, precisamente, discurso científico. También vimos que se distinguía de las obras literarias, y de qué modo su función de interpretación implicaba la búsqueda de un fundamento y el proyecto último de dar expresión, como una obra de arte, a un sentido originario. Y vimos por último como se oponía al discurso cotidiano, [137]cómo ejercía ingenuamente la crítica de toda ingenuidad, disipando la apariencia, sacando a la luz lo inconsciente y dando lugar a la quimera de que es posible controlar y cambiar el orden de las cosas tan solo con la iluminación de una toma de conciencia. Ahora se puede agregar una cuarta distinción esencial: desde Descartes, ese discurso filosófico se relaciona con el comentario religioso de la Escritura, porque también él debe justificar la relación entre una verdad sin

tiempo ni lugar y la singularidad de un discurso en el que esta se manifiesta. En ese sentido, nunca estuvo más próximo a ella, ni siquiera en la época en que una cita del Antiguo Testamento podía servir de prueba, ni siquiera en la época en que el pensamiento filosófico occidental era necesariamente cristiano. Pero al mismo tiempo, el discurso filosófico se distingue sin confusión posible de la exégesis religiosa, porque en este caso, en vez de analizar las modificaciones, simbolizaciones y figuras mediante las cuales la verdad viene a manifestarse en una hora y un lugar del mundo, la cuestión pasa por exponer [138]cómo el ahora, sea cual fuere, de un discurso puede permitirle acceder a una verdad que no depende de él.

Esta función paralela [a] (e inversa [de]) la que se encuentra en la exégesis religiosa es lo que podría llamarse función del comentario: [1] recuperar, por vía de todo cuanto puede considerarse como lenguaje implícito o explícito, verbal o mudo, el perfil más o menos velado de un discurso verdadero, que envuelve, con su verdad no situada, no hablada, todas las manifestaciones que pueden darse de él. Esta función del comentario puede adoptar dos formas. O bien someter a los criterios de la verdad misma todo lo que se dice (en cada discurso, trazar una separación entre lo que [es][a] exacto y lo falso, lo esencial y lo ligado a las circunstancias, lo valedero y lo perimido), descomponer así, según juicios de verdad, todo lo que se dice, y recomponerlo para formar su verdad; con eso, la ciencia, la observación, la historia, la ficción o la religión quedarán sometidas a la filosofía, que juzgará acerca de la parte de verdad [139]que hay que reconocerles; pero al mismo tiempo, ofrecerán a la filosofía los contenidos inmediatos de su verdad. La función del comentario adopta entonces la forma de la enciclopedia.[2] O bien, por el contrario, esa misma función se ejercerá incorporando todo lo que pudo decir un sujeto cualquiera, en un tiempo y un lugar determinados, como una figura al menos indirecta de la verdad. Entonces, se tratará de encontrar las transformaciones a las que es necesario someter ese discurso para que ocupe su lugar en la verdad que traslucía tan oscuramente en él. La función del comentario adopta así la forma de la recopilación, de la escucha paciente e indefinida de todo lo que puede decirse, ya que de lo que se trata es de que el filósofo preste su voz a la palabra confusa que se hace oír en todos esos murmullos: ella, desplegada, pronunciará el discurso

de la verdad. Esas dos formas del comentario son incompatibles; pero en el horizonte de una y de otra acecha la gran quimera de una filosofía que sea en sí misma, en su discurso propio, enciclopedia y recopilación, logos del mundo, [140]así como la Escritura, en la experiencia religiosa, es palabra del Eterno. Así se define la cuarta dimensión de la tarea filosófica, tal como persiste desde el siglo XVII en el mundo occidental: ser el logos del mundo, porque ella quiere ser una toma de conciencia radical, porque quiere ser expresión de un sentido absolutamente originario, porque quiere ser una teoría rigurosa del sujeto.

Toda la red del discurso filosófico, por ende, puede reconstituirse de conformidad con sus líneas principales. Y se ve que esa reconstitución es accesible tanto a partir de un análisis histórico del acontecimiento cartesiano –o, en líneas más generales, clásico– como de una reflexión abstracta sobre los diferentes modos posibles de discurso. En efecto, ninguna de las dos descripciones puede consumarse aisladamente, y no podría impedirse que se apoyen una en otra. De hecho, es posible deducir las disposiciones [141]generales de toda filosofía a partir de su modo de discurso, dado que esto la singulariza: por ser aquella un discurso que no espera de su ahora la consumación de su sentido, no es un discurso cotidiano; por aun así no asumir la tarea de trabajar para neutralizar ese ahora –o para constituirlo a su conveniencia, o para recibirlo de una palabra anterior y exterior–, es irreductible al sistema científico, al lenguaje cotidiano, a la exégesis religiosa. Una vez definido ese modo de ser, resulta fácil especificar las funciones interiores que le permiten existir: se ordenan en su totalidad en función de la relación problemática que liga recíprocamente el soporte del discurso y lo que se dice en este. La filosofía funciona como un conjunto de proposiciones que tienen que decir, en su enunciado, de dónde vienen (de qué punto del espacio, de qué momento del tiempo, de qué sujeto hablante), de qué modo ese soporte no las priva de una verdad sin rostro que envuelve el espacio y domina el tiempo, y cómo el discurso [142]que ellas forman puede retomar exhaustivamente, en su verdad, el ahora que las [articula]. De ahí la justificación de un discurso que pretende ser verdadero aunque esté ligado a un ahora singular; la interpretación de ese ahora como posibilidad de afloramiento de la verdad; la recuperación crítica de ese ahora en una toma de conciencia que lo

metamorfosea; el comentario de los discursos pronunciados y efectivamente situados, como soporte posible de una verdad. En un tercer nivel se hallan las construcciones discursivas en las cuales se ejercen esas cuatro funciones: en cierto modo, constituyen los grandes planos organizadores de la filosofía,[b] no tanto de lo que de esta se ofrece a la mirada, sino lo que a media luz vincula sus elementos manifiestos. Esas construcciones pueden responder de diferentes maneras a una única exigencia funcional: la función de comentario puede realizarse bajo la forma de la enciclopedia o de la memoria; la función de la crítica, bajo la forma de una explicación de la apariencia [143]o de una revelación de lo inconsciente; la interpretación, bajo la de un análisis genético o una búsqueda del sentido; la justificación puede organizarse en una teoría del develamiento o una teoría de la manifestación. Para terminar, en un último nivel se esbozan las grandes tareas que han tenido en alerta a todas las iniciativas filosóficas y [las] han destinado a una tarea que, sin duda, no podía tener fin: enunciación del logos, cambio del mundo cotidiano, descubrimiento de una significación fundamental y originaria, teoría del sujeto. Estas cuatro tareas constituyen algo así como el cuerpo visible de la filosofía: los historiadores de esta disciplina siempre se atuvieron a ellas, a sus temas, a los problemas que plantean, a los conceptos que pusieron en práctica –ya fuesen tomándolos prestados o bien formulándolos desde cero–, como si se tratara del fondo inalterable y constante del que nacían una tras otra todas las filosofías. Esas tareas no son sino consecuencia lejana de lo que es, en su modalidad [144]propia, el discurso filosófico: son el horizonte que dibuja delante de sí a medida que avanza y cobra volumen. Pero para comprender qué es filosofar, no hay que partir de esas tareas como si se tratara de problemas inmutables: es preciso, mediante una suerte de “deducción modal”, restablecer las necesidades intrínsecas del discurso que se llama filosofía.

Sin embargo, ese discurso no debe su existencia a un a priori tan viejo como el lenguaje o la posibilidad de hablar. Todo ese conjunto constituido por un modo singular de discurso, funciones, formas teóricas, tareas siempre renovadas, apareció de hecho en el siglo XVII, y es en él donde aprendimos a reconocer la filosofía, una filosofía de la que imaginamos de buena gana que encontró su origen primigenio y su posibilidad en el pensamiento griego. Es cierto que había, y bastante antes de Platón, discursos [145]a los

que se llamaba filosofía; los seguimos aceptando como tales, en principio, en la medida en que comparten cierta cantidad de temas con nuestra filosofía (recolección general del saber, crítica de la presencia y de lo cotidiano, búsqueda del origen, definición de los discursos verdaderos). También los aceptamos como tales en la medida en que nuestra civilización sigue pidiendo a la filosofía lo que ya le pedía en aquella época: emitir el diagnóstico que bien parece ser (cuando se lo interroga no en términos de funcionamiento discursivo, sino de rol cultural) la razón de ser de la filosofía. Desde Descartes, y como antes de la Época Clásica, lo que la no filosofía pide a la filosofía es siempre que diga lo que pasa, lo que se manifiesta y se oculta en el presente, qué oscuridad o qué mal, qué caída o qué olvido nos separan de lo que es, y qué palabra, por último, nos lo restituirá. Pese a esta permanencia del rol en la cultura, [146]pese a la analogía y quizás a la identidad de ciertos temas, el discurso filosófico que nos es familiar se constituye por entero en el siglo XVII. Ningún otro discurso filosófico, en ninguna otra época, se caracteriza como este por su modo de ser, su sistema de funciones indispensables, su juego de construcciones teóricas posibles, el conjunto de tareas necesarias: en síntesis, todo el aparato que sostiene y liga unos con otros los temas, los conceptos, los problemas visibles de la filosofía occidental desde Descartes (aunque retome problemas, reactive temas, tome prestados conceptos) no le pertenece sino a ella y a su discurso.

Desde luego, la definición abstracta y general del discurso (que se opone tanto a la lengua como al habla)[3] permite detectar una virtualidad singular: la de un conjunto de enunciados que tendría que retomar el ahora en que se pronuncia para justificarlo e interpretarlo, para ejercer allí su crítica o para hacer su comentario. Pero esa virtualidad solo está inscripta en la [147]naturaleza del discurso. Para que se efectúe realmente en una cultura, es necesaria una condición, y una sola, pero es a la vez […][c] y compleja: es necesario que toda la capa constituida por esos discursos, cada uno de ellos con su modo singular, la autorice y le haga lugar. En otras palabras, las virtualidades del discurso no constituyen por sí solas [sus] condiciones de existencia; existe para cada cultura una historia de la “capa discursiva”; en ella se producen por momentos reorganizaciones de conjunto en las cuales aparecen nuevos tipos de discursos; otros, antiguos, se desvanecen, algunos se derrumban por

completo (e incluso otros se modifican de manera tan profunda que ya no se sabe con exactitud si cabe considerar si son los mismos). ¿Se puede decir verdaderamente que la filosofía que se constituyó desde Descartes es el mismo discurso que, menos de medio siglo antes, era todavía ciencia de la naturaleza, conocimiento del alma y de Dios, siervo de la teología, luz natural que convergía con la luz revelada?

[148]En todo caso, cada uno de los grandes temas que pueden identificarse en el pensamiento desde Descartes (algunos de los cuales aparecen por primera vez; otros se habían formulado largo tiempo atrás), solo tiene existencia en la medida en que se lo convoca por las necesidades del discurso mismo. La razón por cual se lo articula en enunciados, se lo aprehende por un juego de conceptos y se lo transforma en teoría no es porque el tema está ahí, frente a los ojos del filósofo, transmitido por toda una tradición o súbitamente esclarecido por la iluminación de su mirada. Muy por el contrario, si toma forma en un sistema es porque el discurso filosófico, para poder existir por sí mismo, exige que sea dicho. En el espacio abierto entre las funciones del discurso filosófico y las tareas inagotables que este se asigna al ejercer dichas funciones, todos los conceptos de la filosofía occidental encuentran su lugar y su razón de ser. La incompatibilidad que puede reinar entre ellos no [149]remite a una oposición fundamental entre las visiones o los sistemas filosóficos, sino simplemente al conjunto de las variantes a través de las cuales puede ejercerse una única función discursiva. Así, el sujeto cuya teoría se propuso desarrollar la filosofía desde el siglo XVII asumió sucesivamente formas muy diferentes: sustancia pensante, idea de la idea, impresión y conciencia de la impresión, yo [Moi], subjetividad trascendental.[4] Sin embargo, desde una perspectiva que considera toda la filosofía europea desde las Regulae[5] en su coherencia, el conjunto de esas nociones tan diferentes forma la clase de los conceptos por los cuales el discurso filosófico puede justificar la relación con su propio ahora. De la misma manera, en el intervalo entre la función de interpretación y la tarea –que le corresponde– de sacar a la luz el fundamento originario, una serie de conceptos ofrece su equivalencia: creación de un entendimiento limitado por una voluntad infinita, determinación [150]de una naturaleza humana con sus virtualidades y sus necesidades fundamentales, condiciones de

posibilidad de la experiencia en general, Espíritu que se constituye y se manifiesta a través de la historia, estrato originario de las significaciones preconstituidas. Entre la función crítica y la tarea de transfigurar el mundo se sitúa igualmente un juego de nociones que pueden sustituirse unas a otras en provecho de la economía general del discurso: control de las pasiones, de la imaginación, del cuerpo –en última instancia, de la naturaleza entera por la fuerza tranquila del conocimiento–; descubrimiento de la ley moral en su aparición a lo largo de la historia; toma de conciencia de todas las alienaciones que llevaron al hombre a perderse. Finalmente, entre las funciones del comentario y el desciframiento del logos del mundo pueden tener lugar una teodicea, una teoría de la historia universal, una lógica general, una dialéctica que recorre todas las contradicciones que actúan en el mundo.

Tal vez, al ver así agrupadas todas esas nociones [151]filosóficas, se tiene la impresión de que responden no tanto a una función del discurso como a muy antiguos problemas que competen, si no a la inquietud propia de todo ser humano, sí al menos de la cultura occidental[d] con su complejo entrelazamiento de religiones, mitologías, morales, especulaciones cosmológicas, ciencias. Después de todo, ¿acaso no son cuestiones milenarias como la del alma, el orden y el destino del mundo aquellas que, transformadas por otros lenguajes y otros sistemas, reaparecen en los análisis del sujeto y el fundamento originario, y en los esfuerzos por transformar el mundo o descifrar su razón? Entonces, bien podría ser ilusoria la deducción de la entera filosofía occidental tan solo a partir del modo de su discurso. ¿Acaso esta deducción no invierte mediante una simple ilusión óptica el orden de las cosas, creyendo descubrir los objetos de la filosofía en las necesidades [152]mismas del discurso, cuando son quizás esos objetos los que, por su propia naturaleza, excluían cualquier otra forma de discurso? La filosofía, tal como la conocemos desde el siglo XVII, ¿no fue nuestra manera (o una de las maneras que están a nuestra disposición) de responder a preguntas mucho más antiguas que ella, y mucho más profundamente arraigadas?

En este punto hay que introducir una distinción importante. Antes de que la gran reorganización clásica dispusiese de conformidad con un nuevo modo el régimen general de los discursos , la filosofía no

tenía con su soporte –su aquí, su en-este-momento, su sujeto hablante– las relaciones que la caracterizaron posteriormente. Por cierto, no se trata de que haya sido un discurso similar a los otros y no haya tenido criterios distintivos; sino de que, cualquiera haya sido su singularidad (y habría que llevar a cabo un estudio para definir en qué consiste), el modo de su discurso era tal que le permitía abordar aquello de lo que hablaba como si fuera un dominio de objetos que [153]se le ofrecía desde el exterior, haciéndole las mismas preguntas, eludiéndola con los mismos enigmas. De ahí se desprenden varias consecuencias: en primer lugar, era la permanencia de esos objetos la que le aseguraba a la filosofía su continuidad, autorizándola así a ser –a través de las diferencias de opiniones y la diversidad de los conceptos– un discurso fundamentalmente uno. Por lo demás, la filosofía entablaba con las proposiciones teológicas y los enunciados científicos una relación a menudo incierta, a veces complicada, pero siempre muy diferente de la que pudo entablarse desde Descartes: la filosofía tenía un campo de objetos, de la misma manera que la teología y la ciencia (así, era homogénea respecto de ellas en el principio y la forma general, pero distinta por el dominio), pero esa misma definición de sus objetos propios constituía un problema, ya que estos eran en parte comunes con la teología y la ciencia. Al menos dentro de ciertos límites y bajo ciertos aspectos, la filosofía tenía por objetos a Dios, el alma y el mundo. Por ese lado, se articulaba con la teología, pero con una [154]diferencia: esta última hablaba de Dios tal como aparecía en la Escritura; es decir, de Dios como sujeto hablante, y que hablaba de sí mismo. También se articulaba con la lógica, las matemáticas y la física, pero otra vez con una diferencia: en oposición a estas, la filosofía no tomaba por objetos tal parte del mundo o tal modo de razonar, sino el alma misma y el mundo en su totalidad. Como disciplina dotada de un dominio de objetos definidos por Dios, el alma y el mundo, la filosofía era íntegramente metafísica: metaphysica specialis cuando, bajo la forma de teología, psicología y cosmología racional, se las asociaba con uno de esos tres objetos; metaphysica generalis cuando se las veía con el objeto en general que reunía las tres y en cierto modo constituía su género común, el ser.[6] Hasta el siglo XVII (no se plantea aquí la cuestión del origen), la metafísica era la filosofía en cuanto daba forma a un discurso que tenía por objetos a Dios, el alma y el mundo.

[155]Bien puede decirse que, después del siglo XVII, la filosofía, bajo formas más o menos diferentes, siguió hablando de Dios, del alma y del mundo. Sin lugar a duda, el orden demostrativo de las Meditaciones [es] prueba de ello, no menos que los innumerables textos del Opus postumum que prescriben como temas para la filosofía trascendental el yo [Moi], el alma y Dios.[7] Pero bajo esa aparente continuidad se produce un acontecimiento decisivo, y mucho más importante que el trastocamiento visible que invierte el orden de las sucesiones y los encadenamientos discursivos entre los tres elementos. Ese acontecimiento es el hecho de que Dios, el alma y el mundo han dejado de ser objetos para la filosofía, y se han convertido en elementos funcionales dentro de su discurso. Para poder existir sobre la base de un modo de ser como el suyo, el discurso filosófico se vio [156]obligado a hablar de algo como Dios o como el alma o como el mundo. En lo sucesivo, estos forman parte de la economía del discurso filosófico y de la relación indefinida que este mantiene con su ahora. A partir de ese momento, el Dios de la filosofía y el de Abraham, Isaac y Jacob dejaron de ser el mismo, aunque a veces les haya tocado intercambiar rostros; a partir de ese momento, el mundo fue para los filósofos objeto de reflexiones cada vez más alejadas de las proposiciones de la física, aunque casi no dejaron de buscar apoyo en esta, [y] por último, a partir de ese momento, el alma encarnada, el alma de pecado, el alma de la dirección de conciencia, dejó de ser el alma de la sustancia pensante, el alma de la unión con el cuerpo, el alma de la impresión y la imaginación.

Pero, en especial, al dejar de ser objetos de discurso para convertirse en elementos funcionales, el alma, el mundo y Dios ya no podían ser referenciales exteriores y estables: [157]en lo sucesivo no iban a ser más que variantes que, al igual que muchas otras, pueden, bajo ciertas condiciones, satisfacer las exigencias intrínsecas del discurso filosófico. La función discursiva de Dios podía ser cumplida por las condiciones a priori de la experiencia o por el Espíritu que se manifiesta en el mundo o por la experiencia originaria de la finitud; la función discursiva del alma podía quedar a cargo de un “yo pienso” o de una subjetividad trascendental o del cuerpo mismo o del vínculo constante y móvil entre el cuerpo y el mundo. En cuanto al mundo, su papel en el discurso puede ser ejercido por la extensión creada o por la totalidad de la experiencia

o por la racionalidad de los fenómenos (simultáneamente soberana y oculta). En síntesis, Dios, el alma y el mundo pierden su privilegio como objetos primeros y constitutivos para entrar en un sistema en el cual bien podrían no existir, porque su inexistencia y las formas que puede adoptar desempeñan exactamente el mismo papel que ellos. El mundo puede tener una forma cerrada y constituir [un] cosmos perfecto o, por el [158]contrario, deshacerse en un espacio infinito; el alma puede ser inmortal, pero asimismo mortal, material y, en su sustancia, idéntica al cuerpo; Dios puede existir, puede estar muerto o jamás haber existido, poco importa: lo esencial es que en un punto determinado de la red discursiva existe un elemento cuya forma puede variar, pero cuya función permanece constante. En la Época Clásica, entra en el juego del discurso todo lo que antes del siglo XVII fijaba el discurso filosófico, lo ponía en presencia de un dominio constituido de objetos y lo instauraba como metafísica: todo se torna relativo a las exigencias de ese juego, de manera que lo que resulta indispensable ya no es Dios, el alma inmortal o el mundo finito, sino el juego de variables en que ese Dios, esa alma y ese mundo solo representan valores posibles.

En lo sucesivo, Dios solo estará presente en la filosofía en la medida en que es plenamente sustituible por su inexistencia, que a su vez puede asumir la forma de una naturaleza todopoderosa, [159]de un Espíritu absoluto o del hombre mismo en su finitud; el alma es sustituible por un sujeto puro, un principio espiritual, una interioridad, un cuerpo, y el mundo, por un espacio vacío, un tiempo relativo. Se instala así en la filosofía un juego de oposiciones: la de un Dios que existe y un Dios que no existe, la de un alma inmaterial y un alma corporal, la de un mundo limitado y descomponible en elementos indivisibles y un mundo ilimitado, divisible al infinito. Pero ese juego de términos opuestos no designa un dominio de objetos inaccesibles a la experiencia, que debido a ello quede por fuera de los límites de un entendimiento finito; antes bien, designa el hecho de que dichos términos, en vez de remitir a objetos del discurso filosófico, indican condiciones de funcionamiento que, por pares, se excluyen pero son equivalentes. Por consiguiente, no es una ilusión natural de la razón que esas antinomias renazcan indefinidamente y que sus elementos se respondan de un sistema a otro: están implicadas –no [como] contradicciones, sino como alternativas– por la modalidad del

discurso filosófico.[8]

[160]Así se explica que desde hace ya tres siglos la filosofía occidental no haya dejado de ser destrucción y fin de la metafísica. Esta última, tal como la tradición la había transmitido en el siglo XVII, era un discurso que tenía por objeto el alma, el mundo, Dios. Ahora bien, sin que hubiera necesidad de demostrar su indudable existencia, sin siquiera haber dejado de hablar de ellos –o de sus equivalentes– de una manera u otra, sin que fuera necesario apartarse, paradójicamente la filosofía renunció a ser una metafísica a partir del momento en que se acercó lo más posible a esos "objetos", los asimiló y de algún modo los interiorizó, haciendo de ellos elementos funcionales de su discurso. La filosofía occidental no mató a Dios, no conjuró el alma, no dejó librado a los físicos el mundo; ella nunca dejó de cuestionarles su condición de objetos, a la vez que establecía con ellos todo un sistema de relaciones [161]que eran una y la misma cosa con su propio discurso, y en que aparecía la posibilidad de su inexistencia. Luego, no hay que confundir la muerte de Dios, la negación del alma, el abandono del problema del mundo con el fin de la metafísica; las dos series de acontecimientos están ligadas pero son distintas: Dios, el alma y el mundo entraron en un discurso en que su inexistencia es tan posible como su existencia; no desaparecieron, sino que se instalaron en el equívoco umbral de la vida y la muerte, de la sombra y la luz. Entretanto, la metafísica era efectivamente destruida como discurso referido a esos objetos,[e] y esa destrucción debilitó definitivamente (aunque sin volverlos imposibles) la existencia de un Dios, un alma, un mundo.

Se comprende por qué el final de la metafísica occidental se fijó tradicionalmente en la época de Kant y se consideró como efecto de la crítica. Sucede que Kant, al intentar definir lo que puede ser un objeto de conocimiento en general, [162]ponía en evidencia que no era posible entablar con Dios, con el alma o con el mundo una relación de objeto; y sucede que, al mismo tiempo, se proponía establecer discursos filosóficos en que la existencia de estos dejara de proponerse como objeto.[9] En ese sentido, bien puede decirse que la obra kantiana está en el centro de gravedad de la filosofía occidental entera. No por ello deja de ser cierto que la mutación determinante se había producido en el siglo XVII, a partir de esas

Meditaciones que llevaban justamente el título de metafísicas y en las que se convocaba la existencia de Dios, el conocimiento del alma y la realidad del mundo para fundar la verdad del discurso.[10] Todo lo que la tradición medieval había llamado metaphysica specialis encontraba en ese texto una disposición general, un fundamento, funciones que la hacían emprender el ineluctable camino a su destrucción. Destrucción que durante mucho tiempo resultó equívoca: habida cuenta de que la filosofía seguía hablando de las "mismas cosas", bien podía dar la sensación de no dejar de ser una metafísica (esto último posibilitó el esfuerzo de [163]Wolff por restablecer la filosofía primera),[11] pero en la medida en que solo podía hablar de ellas sobre la base de la justificación que el discurso filosófico podía darse a sí mismo, la posibilidad de una metafísica podía impugnarse (como en Locke o Condillac) en nombre de las únicas verdades accesibles al espíritu. A partir de Kant se sabe que la imposibilidad de una metafísica está ligada al estatus del objeto en general, mientras que los objetos de dicha metafísica son lo que cae en el equívoco: desde este momento, Dios, el alma y el mundo pueden no existir. Y la destrucción de la metafísica solo emerge de su propio equívoco poscartesiano para, después de Kant, prolongarse de manera manifiesta en la existencia indecidible, la muerte amenazante de aquellos que habían sido sus objetos.

Esa destrucción de la metaphysica specialis en el despliegue mismo del discurso filosófico no entrañó una destrucción simétrica de la metaphysica generalis, sino antes bien su desplazamiento. Como teoría del ser, la filosofía primera [164]de la Edad Media definió el objeto más general al cual podía acceder la inteligencia, y de ese objeto se derivaban Dios, el alma y el mundo, como de un género al cual los tres pertenecían. La ontología era el fondo indispensable, el comienzo absoluto de toda metafísica. Pero a partir del momento en que los objetos tradicionales de la filosofía desaparecen en cuanto objetos, la ontología ya no puede desempeñar el mismo papel. En cierto sentido, incluso cabe decir que desaparece: ¿cómo podría subsistir, visto que era teoría general de objetos que ya no son objetos? La filosofía clásica ya no conocerá condición ontológica previa. Y, sin embargo, el discurso filosófico solo puede funcionar de conformidad con ese modo que le es propio en la medida en que, a partir de su soporte singular, sea capaz de decir la verdad, por lo

tanto, en la medida en que de alguna manera exista aquello (el mundo, el alma, Dios) de lo que habla; esto conlleva la necesidad de que, en su recorrido discursivo, tenga el poder de enunciar lo que es. Le hace falta un poder ontológico; ya no necesita incluir un discurso inicial sobre el ser, [165]que sería una metafísica general o filosofía primera: debe ser él mismo esa filosofía primera. Mientras los objetos de la metafísica especial se convierten en funciones del discurso, el papel de la metafísica general es asumido por la filosofía como iniciativa discursiva. De ahí se desprenden unos cuantos lineamientos propios de la filosofía clásica. En primer lugar, que cada discurso filosófico se proponga a sí mismo como reinicio de la filosofía, punto a partir del cual es posible fundar de manera indubitable la verdad y reconocer el ser bajo su forma y en su lugar propios. Cada filósofo, al hablar, no debe desarrollar una ontología, sino dar existencia a un discurso que sea para sí mismo su propia ontología. De ello se deduce, igualmente, que el lenguaje, al menos en su uso razonado y cuando constituye un discurso coherente, tiene la propiedad de indicar, nombrar y demostrar el ser: este, por lo tanto, puede estar representado en su verdad por el lenguaje. Es en este último donde reside la posibilidad de acceder a lo que es, pero también de perderlo: así se explica en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII la presencia gemela e indisociable d [166]e una crítica nominalista de los conceptos y una teoría de la representatividad del lenguaje. El ser nunca está del todo dado y, por consiguiente, no permite formular una teoría general que diga lo que es, pero puede manifestarse y demostrarse en el discurso sobre lo que ahí se enuncia. El discurso no se despliega en el elemento universal del ser, pero puede y debe representarlo: puede decir qué existe, debe decir por qué esa existencia es cierta. No nos sorprende que la filosofía clásica se haya inaugurado con el argumento ontológico, que permitía probar directamente la existencia de Dios a partir de su concepto e, indirectamente, la del mundo [y] los otros hombres.[12] Pero aun emancipado de ese argumento, el discurso de los filósofos clásicos[f] nunca pudo evitar demostrar la existencia de lo que se representaba en él; por eso era de principio a fin una metafísica (en el sentido de la metaphysica generalis) de la representación.[13]

En cambio, desde que, con Kant, la desaparición de la metaphysica specialis queda asegurada por una teoría del objeto, dicha teoría va

a desempeñar el papel de filosofía primera. Si [167]los clásicos, al menos en apariencia, conjuraban la metafísica general y los temas de la metafísica subsistían (aunque hubieran perdido su estatus de objeto), a partir de Kant la situación se invierte término a término: la metafísica, con sus temas propios, se torna inaccesible y, si se la excluye definitivamente, es gracias a una teoría explícita del objeto en general, que funciona como una ontología. La revolución kantiana –en vez de modificar el estatus de la metafísica mediante la supresión de la ontología, como habían hecho los clásicos– consistió en conjurar esa metafísica mediante una nueva forma de ontología. Este nuevo tipo de ontología tiene por fin constituir una teoría general del objeto, tal como este se da en la experiencia; por lo tanto, será idéntica, si no muy cercana, a una fenomenología (o bien estará profundamente ligada a ella). Eso equivale a decir que el discurso ya no tendrá que proporcionar prueba de existencia ni tampoco trazar una distinción, en la experiencia, entre lo que existe y lo que no existe: tendrá que hacer la teoría de lo que se manifiesta en ella y se da como objeto.[14]

[168]Ya no hay necesidad de distinguir entre existencia y apariencia: hay que hacer la ontología del fenómeno; y en lo sucesivo esa existencia distinta de lo que aparece o [está] oculto detrás de él se identifica como metafísica, cuyo fantasma la ontología, por fin renovada, está encargada de hacer desaparecer. Ligada de semejante modo a la teoría del objeto, por un lado, y a la descripción fenomenológica del contenido de la experiencia[, por otro], en el siglo XIX la ontología adoptará dos formas igualmente posibles: o bien buscará, en la teoría del objeto cualquiera, las formas más generales bajo las cuales los fenómenos pueden darse a la experiencia –y será ontología formal–;[15] o bien buscará, por debajo de las relaciones entre objetos, para fundarlos y recuperar su constitución, lo que los fenómenos pueden indicar, oscuramente y como si fuera en beneficio de una hiancia en la objetividad, como más fundamental que ella; la ontología será entonces el discurso de lo que es, mucho antes del objeto y muy alejado de él, Voluntad, Vida o Ser.

Pero se advierte que, de todas maneras, en la filosofía tal como existe en Occidente desde el siglo XVII, hay una relación [169]inquebrantable entre la destrucción de la metafísica y la

reconstitución de una ontología. No hace falta buscar el origen de ese hecho en la vocación más arcaica del pensamiento occidental: [16] la ley de esa relación reside en el modo de ser del discurso filosófico tal como se lo define desde hace tres siglos.

■

[a] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[b] Tachado: “el cuerpo visible de la filosofía”.

[c] Palabra faltante.

[d] Tachado: “en todo su espesor”.

[e] Tachado: “Esto permite comprender dos hechos históricamente importantes”.

[f] Tachado: “hasta Kant”.

[1] Foucault no aporta aquí el cambio sugerido en la nota del 21 de agosto del Cuaderno nº 4 (ver el Anexo, pp. 264-266).

[2] Sobre el vínculo entre comentario y proyecto enciclopédico en el siglo XVI, ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 49-57.

[3] Ferdinand de Saussure define la lengua como un sistema significante particular, con sus convenciones, sus reglas y sus elementos específicos: la lengua constituye la condición de posibilidad de toda “habla”, es decir, de todo producto concreto del uso de una lengua. El lenguaje, en cambio, indica de manera general la facultad humana de comunicar por medio de sistemas significantes, vale decir, de lenguas particulares. Ver Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale [1916], ed. de Charles Bally y Charles-Albert Sechehaye, con la colab. de Albert Riedlinger, París, Payot, 1972 [reprod. de la 3ª ed. de 1931], pp. 27-32 [ed. cast.: Curso de lingüística general, trad. de Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1978]. En un texto más o menos contemporáneo de El discurso filosófico, Foucault caracteriza así

esa distinción: “Como saben, desde hace ya tiempo se han distinguido la lengua (es decir, el código lingüístico que se impone a todos los individuos que hablan una lengua: el vocabulario, las reglas de fonética y gramática, etc.) y, por otro lado, el habla, es decir, lo que se pronuncia efectivamente en un momento dado (y que obedece en mayor o menor medida al código, lo suficiente, en todo caso, para que uno sea comprendido por otro que habla o entiende la misma lengua)” (Michel Foucault, “La littérature et la folie [La folie dans le théâtre baroque et le théâtre d’Artaud]”, en Folie, langage, littérature, ob. cit., pp. 89-107; la cita, en p. 104 [ed. cast.: “La literatura y la locura”, trad. de Emmanuel Chamorro, Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, 1, Cincuenta años de Las palabras y las cosas, diciembre de 2016, pp. 93-105; la cita, en p. 103].

[4] Sin duda, Foucault piensa aquí en Descartes, Spinoza, Hume, Fichte y Husserl, respectivamente.

[5] R. Descartes, Règles pour la direction de l’esprit, ob. cit.

[6] Christian Wolff distingue tres ramas de la filosofía teorética: la metafísica general u ontología, las tres metafísicas especiales (teología natural, psicología y cosmología racional) y la física (Christian Wolff, Discours préliminaire sur la philosophie en général [1728], trad. de Thierry Arnaud y otros, París, Vrin, 2006, § 92).

[7] René Descartes, Méditations métaphysiques [1641], ed. de Marie-Frédérique Pellegrin, París, Flammarion, 2009 [ed. cast.: Meditaciones metafísicas, en Discurso del método - Meditaciones metafísicas, ob. cit., pp. 105-189, entre otras], e Immanuel Kant, Opus postumum [1920], trad. de Jean Gibelin, París, Vrin, 1950 [ed. cast.: Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. Opus postumum, trad. de Félix Duque, Barcelona - Madrid, Anthropos - Cantoblanco - Universidad Autónoma de Madrid, 1991].

[8] En este párrafo, Foucault se replantea la concepción de las antinomias de la razón de Kant, es decir, las contradicciones en las cuales cae la razón cuando no está en condiciones de elegir entre dos tesis opuestas. En Crítica de la razón pura, la primera antinomia se refiere a la finitud del mundo; la segunda, a la existencia de una

entidad simple indivisible; la tercera, a la existencia de la libertad, y la cuarta, a la existencia de Dios (I. Kant, Critique de la raison pure, ob. cit., cap. 2, “L’antinomie de la raison pure”, A 405/B 432-A 567/B 595, pp. 375-498 [ed. cast.: “La antinomia de la razón pura” en Crítica de la razón pura, ob. cit., pp. 281-354]). Foucault hace aquí implícita referencia a todas esas antinomias, con excepción de la concerniente a la libertad del hombre.

[9] Kant sostiene que en realidad los “objetos” tradicionales de la metafísica (Dios, el alma y el mundo) no son en modo alguno objetos, sino ilusiones que derivan de la tentación de la razón de conocer lo que no puede conocer. La crítica kantiana establece que los únicos objetos que pueden conocerse son aquellos de los cuales no puede hacerse la experiencia, mientras que las ideas de la razón, que no corresponden a objeto exterior alguno, se consideran conceptos ilusorios. Ver I. Kant, “Deuxième division. Dialectique transcendantale”, en Critique de la raison pure, ob. cit., A 293/B 349-A 704/B 732, pp. 318-597 [ed. cast.: “Segunda división. La dialéctica trascendental”, en Crítica de la razón pura, ob. cit., pp. 216-414].

[10] Es sobre todo la existencia de un Dios bueno y perfecto la que, una vez demostrada a partir de la idea de infinito, permite a Descartes rechazar el escepticismo y fundar de una vez por todas la distinción entre lo verdadero y lo falso. Ver R. Descartes, “Quatrième méditation”, en Méditations métaphysiques, ob. cit., pp. 143-162 [ed. cast.: “Meditación cuarta: de lo verdadero y lo falso”, en Meditaciones metafísicas, ob. cit., pp. 155-163].

[11] Ver n. 6, en esta página.

[12] En la Edad Media, Anselmo de Canterbury formula una versión del argumento ontológico, a saber, un tipo de argumento que apunta a probar la existencia de Dios sobre la base de la definición de su ser, que tuvo una posteridad duradera (Anselmo, Proslogion, suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d’Anselme [1077-1078], trad. de Bernard Pautrat, París, Flammarion, 1993 [ed. cast.: Proslogion, con las réplicas de Gaunilón y Anselmo, trad. de Julián Velarde Lombraña, Madrid, Tecnos, 2009]). Sin embargo, Foucault parece pensar aquí en el argumento ontológico desarrollado por Descartes en su Discurso del método (ed. fr. cit.,

pp. 33-36) y en la quinta de sus Meditaciones metafísicas (ed. fr. cit., pp. 163-177 [ed. cast.: “Meditación quinta. De la esencia de las cosas materiales, y otra vez de la existencia de Dios”, en Meditaciones metafísicas, ob. cit., pp. 165-172]).

[13] Sobre el papel capital que cumple en el análisis foucaultiano la representación de la episteme clásica , ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 60-91.

[14] Ver n. 9.

[15] Edmund Husserl, Recherches logiques [2ª ed., 1913], 3 vols., trad. de Hubert Élie, Arion L. Kelkel y René Scherer, París, PUF, 1959-1963 [ed. cast. en 2 vols.: Investigaciones lógicas, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1999].

[16] Al respecto, ver p. 29, n. 3 del cap. 1, pp. 32-34, y p. 154.

[Segunda parte

La filosofía y su historia]

[8.] Los dos modelos del discurso

El discurso filosófico como condición de posibilidad de los sistemas filosóficos que surgieron a lo largo de la historia • Las dos series de opciones permitidas por la filosofía desde Descartes • El primer modelo de discurso filósofo poscartesiano: develamiento, origen, apariencia, enciclopedia • El segundo modelo de discurso filosófico poscartesiano: manifestación, sentido, inconsciente, memoria.

[170]Lo que se analizó hasta aquí es el nivel de las necesidades discursivas que se imponen a la filosofía desde la Época Clásica. Esas necesidades no están enraizadas en la esencia de la filosofía en general ni en el destino que su origen le ha prescripto, pero tampoco son identificables con la arquitectura interior de los diferentes sistemas. El discurso filosófico tiene una consistencia propia, a la vez como fenómeno histórico (con un punto de irrupción determinado en el tiempo) y como la red que, de manera soberana, recorre los diversos conjuntos de proposiciones construidos por los filósofos. El hecho de que se mantenga apartado de los sistemas tal como aparecen en la historia no impide en modo alguno que su lugar de nacimiento y sus referencias se encuentren en esta misma historia. Por ende, hay que considerarlo no ley formal [de] todos los sistemas, sino condición de posibilidad [171]histórica de cierta cantidad de sistemas que efectivamente aparecieron en la historia.[1] Desde Descartes, todas las filosofías obedecen a la legalidad de ese discurso. Si difieren unas de otras, es porque las condiciones impuestas por la modalidad del discurso mantienen unos cuantos puntos de elección en la indecisión, y si, en cambio, a partir de esas divergencias pueden encontrarse, entre una y otra, analogías o parentescos, es porque las diferentes opciones posibles no son independientes: una decisión en un punto o un nivel dados exige necesariamente otra en otro lugar. En otras palabras, los sistemas no se individualizan por una combinación singular de

elecciones: además de las leyes propias del discurso filosófico, y dentro del espacio así trazado, los sistemas están sometidos a tipos de compatibilidad.

Antes de analizar los dos [sistemas] más importantes que escanden toda la filosofía poscartesiana, hay que indicar brevemente dónde se sitúan esos puntos de elección. Destaquemos desde [172]ya que no están en el nivel de las cuatro funciones que requiere el modo propio del discurso filosófico ni, en el otro extremo, en el nivel de los cuatro dominios primarios que corresponden a dichas funciones. Se los encuentra, en cambio, por entre medio y repartidos en varios grupos. Primero está el grupo (poco numeroso) de las opciones posibles entre las diversas formaciones teóricas que permiten el ejercicio de las grandes funciones. Ya se las ha identificado:[2] la función de justificación del discurso puede ejercerse mediante una teoría del develamiento o una teoría de la manifestación; la de la interpretación puede ejercerse por medio de una teoría del origen o una teoría del sentido; la de la crítica, por medio de una teoría de la apariencia o una teoría del inconsciente; por último, la del comentario, por medio de una teoría de la enciclopedia o de la recopilación. Otro grupo (y este es mucho más numeroso) reúne el conjunto de los conceptos equivalentes que permiten encasillar uno de los [173]grandes dominios primarios: por ejemplo, el dominio del sujeto puede analizarse mediante el concepto de sustancia pensante (con todos aquellos que se le asocian o derivan de él), mediante el concepto de "idea de la idea", mediante el de actividad sintética, mediante el de espíritu, mediante el de subjetividad trascendental.[3] Por último, un tercer grupo está constituido por la elección de los encadenamientos posibles: elección del orden entre los elementos recorridos, elección de las formas de razonamiento. Estos dos últimos grupos son los más conocidos y, a decir verdad, los únicos, porque son los que constituyen directamente las obras filosóficas tal como se ofrecen a la lectura. Lo que se llama una "filosofía" se define en general por la elección de los conceptos, y las obras a través de las cuales esa filosofía se manifiesta se describen mediante la elección de los modos de encadenamiento. Los historiadores de la filosofía no tienen otro margen de acción que el de trasladar las elecciones conceptuales de un filósofo al vocabulario de otro, o desplegar el encadenamiento [174]manifestado por una obra de conformidad con otro orden

posible. Pero por el momento importa poco la razón de ser de ese procedimiento, y poco, igualmente, saber si se es más "fiel" al exhibir conceptos traspuestos en un orden análogo, o al restituir, en un orden modificado, más riguroso y arquitectónico, los conceptos originales mismos. Estos dos métodos bien pueden oponerse y reivindicar más fecundidad uno y más exactitud el otro: en los hechos, están en el mismo nivel. Alcanzan solamente los estratos más visibles de la historia de la filosofía y se alojan en las posibilidades que esta historia ofrece, contra un fondo de disposiciones absolutamente necesarias y comunes, cierta cantidad de bifurcaciones permanecen abiertas; al desplazar ya sea los conceptos o bien los encadenamientos (si no una parte más o menos grande de unos y otros), es lícito constituir un analogon filosófico de una filosofía ya hecha. Sin embargo, lo esencial es comprender que esas mismas opciones, fácilmente perceptibles, están incluidas en [175]todo un conjunto de otras decisiones. Estas definen las grandes formas de la exclusión y la compatibilidad, y al hacerlo trazan los caminos que sigue visiblemente la historia. Si la historia de la filosofía quiere al menos recuperar aquello que la torna posible, debe escribirse no a partir de los sistemas tomados en su individualidad singular, sino a partir de las condiciones generales impuestas por el modo del discurso y, luego, de la jerarquía de las elecciones que se controlan y se envuelven unas a otras.[4]

Hemos visto que la primera serie de opciones autorizadas por la filosofía desde Descartes concernía a las grandes formaciones teóricas por medio de las cuales se ejercen las cuatro funciones principales del discurso. De hecho, las cuatro decisiones que deben tomarse no son independientes unas de otras: una sola elección basta para imponer las tres que la seguirán. De modo que, en ese nivel aún muy general, no hay sino dos grandes tipos de compatibilidad que corresponden a dos maneras de filosofar que se encuentran en Occidente desde el siglo XVII.

[176]El primero de esos grandes tipos articula las teorías del develamiento, el origen, la apariencia y la enciclopedia. En efecto, cuando el discurso filosófico se justifica como la revelación de una verdad en un acto de pura atención (acto libre en principio, pero íntegramente determinado en su contenido y como saturado por él), otorga al ahora que lo sostiene, al acto mismo que está en trance de

articularlo, un privilegio absoluto: ese instante del discurso se convierte en punto de irrupción de la verdad. En cierto sentido, se trata en este caso de un acto, ya que no está prescripto por otra cosa que la libre atención de quien habla aquí y ahora. Sin embargo, ese acto no es una operación compleja ni una arquitectura de actividades; no es aquel que construye el discurso en toda su extensión: tan solo lo abre a una verdad que ya estaba ahí y esperaba el discurso que la develara. Desde luego, es necesario que ese acto que habita y justifica el discurso del filósofo se renueve incesantemente para sostener cada una de sus subunidades (las proposiciones, el vínculo que permite pasar de una a otra, los [términos][a] que la componen), pero no deja de ser [177]cierto que ese acto no es nada por sí mismo, que se borra en lo que permite decir, que no es nada más que una modalidad del enunciado; es la certeza indudable de lo que está diciéndose. Por ende, para que el discurso filosófico pueda existir –y justificarse–, se requiere que sea posible un acto, que se lo ponga en cierto modo a disposición de cualquier sujeto hablante, y así le garantice que el aquí y el presente de su discurso le entregarán una verdad sin tiempo. De ahí la necesidad de resituar al sujeto del discurso en esa verdad que lo precede, de mostrar cómo cierto acto, de pura libertad y pura atención, puede devolverle esa verdad tal como es, explicar [que] ese acto siempre posible queda siempre en suspenso, y explicar que debido a ello la verdad tuvo que esperar en la sombra la irrupción del discurso actual. Así, cuando se trata de la función interpretativa del discurso, la teoría del develamiento se articula con un análisis del origen: el ahora del discurso solo puede justificarse como portador de la verdad si se define una relación primigenia, fundamental, [178]indestructible entre la verdad y cualquier sujeto hablante, y luego una serie de acontecimientos, accidentes o mecanismos que, sin excluir ni interrumpir esa relación inicial, la han ocultado y [le han] hecho perder su fuerza de coacción. Dicha relación primigenia es la evidencia adánica, el conocimiento anterior al pecado e incluso la impresión tal como se da a los sentidos antes de cualquier reflexión, de cualquier abstracción de los signos y el lenguaje. De este modo, la elección del develamiento, cuando se trata de justificar el discurso filosófico, entraña la elección de una teoría del origen cuando se trata de interpretar su ahora. A su vez, la necesidad que une develamiento y origen cobra cuerpo en una teoría de la certeza, ya sea evidencia

indudable o inmediata impresión de los sentidos; la certeza que justifica el discurso libera una relación con la verdad que es absolutamente originaria y que ningún acontecimiento ulterior puede obliterar. Y si recordamos que la función de justificación tenía por correlato el dominio primario del sujeto, mientras que la función interpretativa tenía por correlato el del fundamento, comprenderemos por qué la certeza (evidencia [179]o impresión) descubre un dominio unificado donde el sujeto cumple el papel de fundamento originario. A partir de ese acto, propio del sujeto hablante e interior a su palabra, podrá enunciarse toda verdad: la certeza es la forma subjetiva del fundamento. De esta forma, puede decirse que la doctrina de la evidencia o de la impresión constituye una gran unidad sintética entre las funciones de la justificación y [la] interpretación, entre las teorías del develamiento y el origen, entre los dominios primarios del sujeto y el fundamento.[b]

[180]Las otras dos elecciones son necesariamente gobernadas por las primeras. Si el discurso se justifica por una certeza que es la forma originaria de la relación con la verdad, su función crítica solo podrá ejercerse en un análisis de la apariencia. De hecho, la relación con la verdad que hace irrupción en el discurso filosófico debe explicar (y debe hacerlo precisamente en ese discurso, donde [la relación] aparece en sí misma) el hecho singular de que no se revele sino en el acto de atención del sujeto hablante, y que en cualquier otra parte se borre o, en todo caso, corra el riesgo de escaparse. El discurso filosófico no puede desplegarse bajo la forma de la certeza sin enunciar y explicar al mismo tiempo la precariedad de la relación, incluso si es originaria, con la verdad: debe decir que el error está por doquier y es posible a cada instante, salvo en el punto, en el momento en que el sujeto hablante articula su discurso con toda certeza. Explicar el error no es definirlo como ruptura arbitraria, como [181]olvido producto de algún acontecimiento arcaico: es mostrar en qué aspecto la relación misma con la verdad lo hace posible; incluso el primer pecado e incluso la Caída deben tener su raíz en ella. Ahora bien, si la verdad, que es originariamente dada, puede escapársenos, eso se debe a que no podemos asirla por entero: el hecho de que seamos criaturas finitas y de que las criaturas finitas tengan un cuerpo, nos impide captar con una sola mirada el conjunto de las relaciones inteligibles; sorprendemos fragmentos de ellas, en imágenes, o recibimos [de

ellas], bajo una forma sensible, partes enteras, replegadas sobre sí mismas y ofrecidas como signos o símbolos. En síntesis, por medio de los sentidos y de todo lo que hay de corporal en nosotros, la verdad nos llega a cada instante en forma no de evidencia, sino de imaginación. Esta no es errónea: constituye (y aquí reside lo esencial) la virtualidad en nuestro vínculo originario con la verdad, lo que nos permite dejarla escapar. En efecto, para nosotros las imágenes bajo cuyo aspecto [182]nos es dada la verdad constituyen una oportunidad de tomarlas por lo verdadero mismo, establecer entre ellas relaciones que no están fundadas y emitir juicios que no están sometidos a la regla de la atención. Ahora bien, eso es la apariencia: no la ilusión o el error mismos, sino las formas sensibles, corporales e imaginarias de vínculo con la verdad que aparecen en la percepción o la memoria, y ofrecen una oportunidad de emitir, mediante la reflexión, juicios falsos. Por ende, la crítica de la apariencia descansará sobre una suerte de génesis: recuperar en la relación con lo verdadero el punto donde se sitúa la virtualidad del error; analizar luego el mecanismo de formación [de] esas apariencias que, lejos de ser contrarias a la verdad, son su rostro sensible, su forma recolectada, significante o simbólica (la percepción de la extensión, los juicios naturales, la sensación de las cualidades, los sentimientos espontáneos), y, por último, definir las condiciones en las cuales dichas apariencias pueden dar lugar a todos los juicios falsos que los espíritus prevenidos y desatentos mezclan con la verdad.

En ese tipo de discurso, el vínculo entre la función interpretativa y la función crítica del [183]discurso filosófico mismo se establece necesariamente entre una teoría del origen y una teoría de la apariencia. Y ese vínculo adopta la forma de una doctrina compleja en que se expresan (en una génesis ideal) un análisis de la imaginación y uno del error. Ahora bien, el dominio que corresponde a la teoría del origen y a la función interpretativa es el del fundamento, y el que corresponde a la función crítica, por medio de la teoría de la apariencia, es el de un mundo por transfigurar. Entre uno y otro de esos dominios, la génesis del error y la imagen desempeña el papel de principio sintáctico: en la medida en que se haya determinado la posición originaria e ideal del sujeto hablante con respecto a la verdad, y en la medida, además, en que a partir de esa posición se haya situado el origen de

la apariencia, fijado la posibilidad de todo error y expuesto mediante qué mecanismos este se instaura, el discurso filosófico podrá ejercer su función crítica y proponerse cambiar el mundo, ya sea constituyendo un saber enteramente verdadero que otorgue dominio sobre la naturaleza, ya [184]permitiendo al hombre manejar su imaginación de tal suerte que no se deje llevar por ninguna de las oportunidades de error que le ofrece la apariencia, incluso ya denunciando los prejuicios, las quimeras, las falsas creencias que han cobrado cuerpo en los hombres, se han instalado en ellos y han dado lugar a las instituciones injustas, las religiones irracionales o bárbaras, las ciencias y las filosofías erróneas. En todo caso, será siempre a partir de una reactualización del vínculo originario con la verdad como el hombre podrá tomar posesión del mundo, vencer sus pasiones, acometer su salvación, encontrar la beatitud, mejorar la suerte de sus semejantes, fundar una república dichosa.

Entonces, es fácil mostrar que inexorablemente la elección de una teoría de la apariencia para ejercer la función crítica del discurso entraña la constitución de un logos del mundo que no se llevará a cabo en forma de memoria y recolección, sino en la de enciclopedia. En efecto, hay que considerar pura y simple apariencia (ni verdadero ni falso) todo lo que todavía no ha pasado la prueba de la certeza; esto es, todo lo que todavía no se ha devuelto a la forma originaria de la verdad. [185]Deberá considerarse como error o ilusión todo lo que no haya resistido esa prueba, y como verdad únicamente lo que haya podido tener lugar en un discurso cierto. Se requiere la regla del examen, y del examen completo. Para el saber de simple experiencia (las cosas de la naturaleza, tal como se ofrecen a la impresión de los sentidos, y los hechos que la tradición transmite a los historiadores), el examen deberá consistir en una serie de observaciones singulares, donde cada una enuncie lo que puede ser o habría sido percibido y reconocido por cualquier individuo[c] que esté o haya estado en el lugar apropiado y el momento debido. En cambio, cuando se trate de los conocimientos que pueden afianzarse mediante el puro razonamiento, el examen tendrá la tarea de descubrir un punto de partida evidente y, por ende, aceptable para todos, a partir del cual sea posible, con plena certidumbre, eslabonar una serie de proposiciones verdaderas. De ahí dos grandes tipos de discurso

sobre el mundo o, mejor, dos maneras de transformar el mundo en discurso: una es una cadena ininterrumpida de enunciados ligados unos a otros por el razonamiento; otra es la acumulación [186]de observaciones y hechos verificados, que concuerden y se entrelacen. Por un lado, habrá un discurso único que se desarrollará en el orden que le es propio; por otro, un conjunto de unidades discursivas entre las cuales habrá que encontrar el ordenamiento que resulte más útil y la distribución más natural. Deducción y clasificación permiten pasar de un examen crítico y exhaustivo de las apariencias al descubrimiento de la razón que no deja de hablar en el mundo y que el discurso del filósofo debe restablecer, así como el discurso religioso debe restablecer la palabra de Dios. El proyecto enciclopédico de una filosofía de ese tipo será necesariamente doble, pero sin que implique contradicción: por un lado estará el encadenamiento de los conocimientos desde aquellos más simples, decididamente fundamentales y más inmediatamente ciertos hasta los más complejos; así, el discurso filosófico adoptará la forma del tratado demostrativo continuo y completo (cuyos evidentes ejemplos son los Principios o la Ética,[5] pero también el Curso de Condillac o los Elementos de ideología;[6] [187]enfrente, y correlativamente, tendremos la parcelación de los conocimientos verificados (el Diccionario de Bayle o la Enciclopedia).[7]

Las grandes funciones del discurso filosófico y los cuatro dominios primarios que les corresponden se vinculan así en una unidad que, con todo, solo pudo constituirse gracias a una serie de elecciones determinadas unas por otras. La elección de una teoría del develamiento implicaba la de las otras tres formaciones teóricas (origen, apariencia, enciclopedia), y por eso mismo aparecen nuevos elementos en el discurso filosófico: las unidades sintácticas de la certeza, del análisis genético y del examen. Por lo demás, podría definirse con facilidad la cuarta de esas unidades, la que une la última función (la del comentario) a la primera (la de la legitimación) y hace concordar así el dominio del logos o de la razón del mundo con el del sujeto. Este elemento que cierra el ciclo funcional del discurso establece que el filósofo devela la verdad dentro del logos del mundo, que está en vías de transformarse en un [188]libro enciclopédico: si el discurso filosófico tiene el poder de iluminar una verdad que hasta el momento no se ha dicho, es porque los conocimientos verdaderos –tanto los del razonamiento

como los de la experiencia– ya han comenzado a derramar su luz; los hombres salen de sus tinieblas y la claridad que su saber arroja sobre las cosas y las ideas les permite justamente valerse de esa luz que les es natural. Por eso, si el filósofo dice la verdad, no es a pesar del ahora, del soporte singular desde el que habla; por el contrario, le es dado articular un discurso cuya verdad no tiene tiempo ni lugar, porque su soporte se sitúa aquí y ahora, en el punto absolutamente privilegiado desde el cual las Luces se difunden con plena generosidad sobre el mundo. El ahora del discurso filosófico es el que se representa en el frontispicio de la Enciclopedia: el instante en que la verdad se devela a la luz del sol que se levanta. En forma de luz natural, esta iluminación constituye la recompensa inmediata de cada sujeto que sabe valerse de su libertad y su atención.

[189]Así, al constituir uno de los dos grandes tipos que las reglas internas de compatibilidad tornan posibles, la unidad del discurso filosófico se cierra sobre sí misma. Se advertirá que las tareas que se imponen a cualquier filósofo que se proponga hablar según ese modelo llegan definidas por las unidades sintácticas que permiten pasar de una función discursiva a otra, acomodar una de las formaciones teóricas elegidas a la siguiente y hacer que se comuniquen dos dominios primarios. El uso de la certeza; el análisis, en forma de génesis, de la imaginación, las pasiones y el error; el examen exhaustivo de las apariencias; la multiplicación de las luces que deben iluminar el mundo, constituyen algo así como el imperativo del discurso filosófico (por lo menos, de este tipo de discurso). En apariencia, es como si la filosofía hubiera tomado esas leyes de dominios acaso contiguos a ella, pero ciertamente exteriores: el ejemplo de las ciencias, con su parte de verdad y su parte de incertidumbre; el esfuerzo de una cultura, o acaso [190]únicamente de un grupo social por forjarse una moral que no esté fundada sobre la religión; la crisis de una sociedad o de una clase que busca en un saber racional un instrumento de dominación y un método de justificación.[8] Bien puede suceder, si el problema se plantea en términos de opinión (es decir, si uno se pregunta qué eran, en su realidad histórica, los sujetos hablantes que decían la filosofía, que la escribían, la leían o la repetían), bien puede ser, repito, que resulte posible descubrir razones de ese tipo. Pero esas razones no determinaron por sí mismas el discurso filosófico en

cuanto a forma y contenido: si se interroga a ese discurso en su funcionamiento (si, con respecto a lo que [se] dice en él, se pregunta cuál es en general la posición del sujeto hablante, sea cual fuere), entonces se descubre que en realidad las tareas que se propone le son prescriptas por una economía que le es propia.

[191]Una vez hecho este primer análisis, será más fácil describir el segundo tipo de discurso filosófico cuya existencia fue posible desde Descartes. Está constituido por una serie de elecciones exactamente inversas a las que se han definido. Opta por la manifestación, el sentido, el inconsciente, la memoria; por su parte, el primero había elegido el develamiento, el análisis del origen, la crítica, la constitución de la enciclopedia. Pero el encadenamiento de las decisiones es tan necesario en este segundo caso como en el primero. Si el ahora del discurso no es un develamiento soberano debido a la atención del filósofo, sino el punto necesario donde la verdad llega como por sí misma a su propia iluminación, ya no es indispensable definir la relación, a la vez originaria e ideal, con la verdad, dado que esta misma se da en un movimiento que le es propio: envuelve, aun antes de que él lo sepa, al sujeto que va a decirla. Por consiguiente, lejos de medir el ahora del discurso en función del develamiento inicial de toda verdad y en un esfuerzo por hacer [192]que se adecuen uno a otro, en cambio habrá que intentar recuperar lo que puede haber de verdad y aflora en el aquí, el presente y el sujeto del discurso filosófico. Verdad que está oculta porque espera el discurso para manifestarse aunque de pleno derecho posee su propia visibilidad porque envuelve el discurso del filósofo, lo conduce y a la vez se cierne sobre él, lo arrastra hacia la luz y habla espontáneamente en él. Así, el discurso del filósofo no necesita tanto hacer uso de su certeza para recuperar el vínculo primigenio –y, a partir de ahora, definitivo– con la verdad, sino antes bien acoger la experiencia tal como se da; debe hacerle lugar en su discurso, de manera indivisa y sin distinción, sin buscar más allá ni antes de ella aquello que pueda fundar al menos un elemento indubitable de esta; debe aceptar la experiencia en su forma y su contenido inmediatos de fenómeno y preguntarse no por [su] origen, evidentemente inaccesible, sino por lo mismo que se manifiesta en ella (vale decir, por su sentido). La doctrina del fenómeno liga la [193]teoría de la manifestación a la del sentido, así como la doctrina de la certeza ligaba las teorías del

develamiento y el origen. También hace que se comuniquen el dominio del sujeto y el del fundamento. Pero la relación que establece entre ellos es la inversa de la que instauraba la doctrina de la certeza. En efecto, si es cierto que en cuanto manifestación de la verdad el discurso filosófico debe enunciar el sentido que habita los fenómenos, en cambio no es el sujeto mismo quien, en su experiencia, se revela fundador; al contrario, en cada una de sus formas de conciencia (ya se trate de la percepción inmediata o del entendimiento), está determinado y fundado por significaciones que lo anteceden y se le imponen como un a priori formal o material, lógico o histórico. Si, entonces, el vínculo entre las funciones del discurso realmente conecta la interpretación (junto con la teoría del sentido) a la legitimación (junto con la teoría de la manifestación), el vínculo entre los dominios, en cambio, se instaura en sentido inverso: las significaciones fundadoras determinan el polo de manifestación del sujeto. La misma doctrina del [194]fenómeno que subordina el sentido al puro poder de manifestación subordina en cambio al sujeto a instancias más fundamentales. De ahí que este tipo de discurso no avance de manera lineal de certeza en certeza a partir de la evidencia inicial dada al sujeto mismo, sino que tenga que buscar en este último la forma primigenia de la manifestación, y luego buscar más allá de él las formas y las significaciones que lo surcan o lo dominan, volviendo así a poner en tela de juicio, por obra de una especie de autofundación, lo mismo que había sido su punto de partida. De ahí también que otros dos tipos de discurso filosófico se perfilen sobre la base de ese modelo más general: las filosofías puramente deductivas en las cuales el sujeto mismo se postula en el movimiento autónomo de la verdad, del pensamiento puro, del espíritu o del ser, y aquellas en las que, por el contrario, las significaciones deben descifrarse y la verdad del discurso, fundarse de conformidad con el modo regresivo, mediante la flexión subjetiva de la experiencia (el sujeto como fenómeno).

[195]Una vez que el discurso filosófico ha optado por el análisis de los fenómenos y la interpretación de su significación, su función crítica ya no puede ejercerse mediante una reducción de la apariencia, sino a través de una búsqueda de las determinaciones inconscientes. En efecto, la significación de los fenómenos, si bien los habita en su plenitud, si bien puebla lo más manifiesto que hay en ellos, no se produce directamente según una lectura inmediata:

para aparecer, requiere un análisis específico a cuyo término se descubren el sentido o la estructura formal, pero se descubren como ya-ahí, prescribiendo en secreto la ley de los fenómenos, imponiéndoles su aspecto, su contenido, sus encadenamientos. La significación no define, como el origen, una relación inaugural con la verdad; no saca [a] la luz una forma absoluta de certeza a partir de la cual puedan juzgarse los demás conocimientos; por el contrario, deja ver que los fenómenos obedecen a leyes, algunas [196]de las cuales son absolutamente generales y otras particulares, y solo dentro de esta legalidad puede aparecer algo como la verdad. La significación no abre el espacio absoluto e ilimitado de lo verdadero; por el contrario, define dentro de qué límites fundamentales puede constituirse una experiencia de la verdad.[d] De este modo, recuperar la significación presente en los fenómenos, pero a la vez exterior a la conciencia en la cual estos se dan, es definir los límites de la experiencia, que no deben ser apenas barreras, sino formas constitutivas. Lo no consciente que el análisis crítico descubre a partir de las significaciones inmanentes a los fenómenos señala la finitud de toda experiencia. Esta puede estar prescripta por condiciones exteriores a la experiencia (estructura biológica del ser humano o condiciones históricas de la existencia), pero también puede ser una forma pura, una manera determinada de no ser lo infinito. Por lo tanto, la teoría de la significación y la [197]del inconsciente pueden articularse una con otra en una analítica de la finitud,[9] tal como en el otro tipo de discurso filosófico la doctrina de la relación originaria con la verdad y la de la apariencia se reunían por vía de una génesis de la imaginación y el error.

La última decisión se sigue necesariamente de las tres precedentes. Si el papel de la crítica consiste en hacer aparecer las formas[e] que limitan la experiencia, y si debe hacerlas aparecer como aquello no consciente que habita los contenidos manifiestos de la experiencia, entonces el discurso filosófico no tiene que distinguir entre lo que es falso y lo que es verdadero para descartar lo primero y recoger solo lo segundo; por el contrario, debe emprender la tarea infinita de reunir todo lo que puede darse a la experiencia. Sin embargo, esa recopilación debe hacerse de manera que en lo sucesivo todo cuanto está oculto en los fenómenos, todo cuanto se aloja inconscientemente en ellos, todo cuanto es para estos, en cierto

modo, interiormente ajeno, todo cuanto los anima, los constituye y los limita a la vez, esté [198]presente y manifiesto en el discurso que los restituye. Luego, la función del comentario ya no será ejercida –como sí sucedía en el otro tipo de discurso– por una enciclopedia de la verdad, sino solo en la medida en que la memoria se haga cargo de todo lo que pudo darse en la experiencia. Sin embargo, este hacerse cargo será no únicamente una crónica acumulativa, sino la reconciliación de la experiencia con aquello que le es ajeno, la recuperación de sus límites por su propia cuenta. Con esto, el paso de la función de crítica a la de comentario está garantizado por una doctrina de lo que podríamos llamar "desalienación".[10] Al hacerse cargo de la experiencia, la memoria se ocupa de condenar al discurso filosófico a una tarea histórica perpetua. En efecto, la gran recopilación de la experiencia debe mostrar cómo a lo largo del tiempo se lleva a término el movimiento de la verdad y, por consiguiente, cómo en ese punto de la historia no puede dejar de aparecer el discurso filosófico que lo ha [manifestado] . La historia de la filosofía, del pensamiento y, de manera más general, de la cultura, va a servir de base de justificación al discurso del filósofo. Y en lo sucesivo, toda filosofía se presentará, ya no como el [199]momento en que irrumpe la luz, sino como el momento en que la memoria viene a cerrar el círculo y recuperar en su esencia primigenia la vocación histórica de toda filosofía. En ese tipo de filosofía, la doctrina de la historia corresponde a lo que en el otro era la doctrina de las Luces: hace que se comuniquen la función del comentario y la de la justificación del discurso por sí mismo.

En lo referido a estas tres últimas doctrinas (análisis de la finitud, tarea de desalienación, reflexión histórica), es preciso retomar una observación que ya se había hecho acerca de la doctrina del fenómeno. Esta subordinaba la teoría de la significación a la de la manifestación, pero, a la inversa, subordinaba el dominio primigenio del sujeto (que corresponde a la justificación) al del fundamento (que corresponde a la interpretación). En las demás modalidades de relación se da esta misma oscilación: si bien es cierto que los límites inconscientes de la experiencia pueden descubrirse a partir de la significación de los fenómenos, este análisis de la finitud solo puede llevarse a cabo [200]si el mundo ya ha cambiado, si por sí mismo ha llevado a cabo su propia crítica y si

las condiciones que determinan las formas inconscientes de la experiencia se han transformado en las condiciones de la toma de conciencia. El descubrimiento de las significaciones fundamentales se subordina a la transfiguración del mundo. Con todo, esa transfiguración del mundo no puede realizarse como ruptura, como si consistiera lisa y llanamente en un acontecimiento: solo puede tener lugar si el logos se recopila a sí mismo en toda su extensión y si la tarea gigantesca de la memoria alcanza el punto de su totalización. Pero ¿cómo se transformaría en discurso manifiesto esta entera visión del mundo por fin reconciliada consigo misma, a no ser que el filósofo, mediante su palabra, la transforme en historia? Así, el logos del mundo queda confiado a aquel mismo que habla (actualmente y aquí) en el discurso filosófico. Se comprende por qué filosofías de este tipo siempre conllevan un doble juego de procesos: derroteros progresivos que, por deducción o explicitación, comunican las principales funciones [201]del discurso unas con otras, y procesos regresivos que, en sentido inverso, vuelven de un dominio a aquel [que] lo precede para mostrar que el segundo ya envolvía y fundaba al primero. Las filosofías que obedecen al primer modelo discursivo pueden constituirse como un discurso unilineal que tiene por origen un punto de partida fijo; a la vez, estas filosofías, siguiendo un derrotero recto, conducen de la luz natural y la certeza de las que el filósofo se vale en su discurso al progreso de las Luces en el mundo, cuya forma más general es la filosofía. Por el contrario, las demás filosofías tienen que revisar lo que acaban de deducir en su discurso para fundarlo, y después de llevarlo desde su función primera de manifestación[f] hasta su función última de memoria y recopilación del mundo, descubren (con una inquietud que no cesa) que toda la visión del mundo está confiada exclusivamente a su discurso. Si la iluminación por el discurso se comunicaba de pleno derecho con las Luces del mundo, las relaciones del sujeto y la historia abren, en cambio, un laberinto infinito.

▪

[a] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura; tachado: “conceptos”.

[b] Tachado: “Las otras dos elecciones se siguen fácilmente de ahí. En efecto, una vez que se ha definido, por la certeza, el develamiento de la verdad inicial, la función crítica del discurso filosófico solo puede ejercerse en un análisis de la apariencia. Sucede que la relación originaria con la verdad que el sujeto hablante encuentra gracias a la atención es una relación que debe explicar su propia precariedad: es necesario que lo verdadero esté dado en ella, pero [de] tal manera que pueda perderse.

[c] Tachado: “en cualquier momento y cualquier lugar”.

[d] Tachado: “Por definición, esos límites no pueden darse como tales dentro de los fenómenos”.

[e] Tachado: “no conscientes”.

[f] Tachado: “de la verdad”.

[1] La definición que Foucault da aquí del discurso filosófico es muy próxima a la que da del “a priori histórico” en Las palabras y las cosas: “Lo que en una época dada recorta en la experiencia un campo de saber posible, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, arma la mirada cotidiana con poderes teóricos y define las condiciones en las cuales se puede tener sobre las cosas un discurso reconocido como verdadero”. Según él, en consecuencia, el a priori histórico es lo que autoriza sistemas, teorías, análisis particulares “en su dispersión, en sus proyectos singulares y divergentes” (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 171).

[2] Ver pp. 103-107.

[3] Ver n. 16 del capítulo 6, p. 100.

[4] Al plantear aquí la cuestión de la distribución de los puntos de elección dentro del funcionamiento discursivo de la filosofía, Foucault destaca una diferencia considerable entre su método arqueológico, que apunta a determinar las condiciones de posibilidad discursivas e históricas de la descripción de la filosofía, y los enfoques de Gueroult y Vuillemin (ver n. 11 del capítulo 4, pp. 68-69, y n. 3 del capítulo 10, pp. 174-175). En palabras de

Gueroult, cada obra filosófica obedece, “según el orden de las razones”, a una “estructura arquitectónica” singular dada por los encadenamientos demostrativos que, en cuanto medios de prueba, garantizan su validez y constituyen un “sistema”. Dichas estructuras arquitectónicas tienen un valor incomparable para el historiador de la filosofía, porque la validez de una filosofía no se mide tanto por su capacidad de fundar como verdad enunciados referidos a una realidad exterior como por la coherencia interna de sus estructuras, cosa que para el historiador constituye lo “real” mismo de cada filosofía. Además, como la pretensión de validez o de verdad con respecto a una realidad exterior a cada filosofía queda aquí suspendida, la realidad de sus estructuras arquitectónicas no puede ser invalidada por doctrinas sucesivas, lo cual marca la diferencia entre la filosofía y las ciencias. Las estructuras arquitectónicas, en tanto son autónomas, son “independientes del tiempo” y de cualquier causalidad histórica, que les resulta exógena. El historiador de la filosofía debe, por lo tanto, considerar, según Gueroult, las estructuras arquitectónicas propias de cada obra, así como de cada doctrina o sistema que se manifiesta en ella, en su irreductible pluralidad, a saber, como “monumentos”; ver la Leçon inaugurale de Gueroult para su cátedra de Historia y Tecnología de los Sistemas Filosóficos en el Collège de France, dictada el 4 de diciembre de 1951 (París, Collège de France, 1952). Este enfoque orienta claramente la práctica del historiador de la filosofía y la conduce hacia el estudio monográfico de la obra, dado que este constituye el lugar privilegiado para dar cuenta de la diversidad de los puntos de elección que ofrecen los medios de prueba que dicho estudio moviliza y en virtud de los cuales se distingue. Frente a la multiplicidad irreductible de puntos de elección planteada por el método de Gueroult, sin embargo, resulta posible, según Vuillemin, comparar las diferentes estructuras arquitectónicas, así como las doctrinas y los sistemas filosóficos que les corresponden. Se trata entonces de trasladar los puntos de elección a un nivel superior que se caracteriza por una “cláusula de cierre” determinada por la enumeración de una serie restringida de formas de predicación, es decir, de procedimientos por los cuales el lenguaje produce aserciones sobre el mundo sensible. Cada sistema filosófico podrá entonces estudiarse en función de una pequeña cantidad de clases, de modo que a cada una de estas corresponda una sola forma de predicación. Ese desplazamiento, para el que Vuillemin se vale de la

filosofía del lenguaje anglosajona y de las herramientas de formalización lógico-matemática, le permite deducir un sistema de clasificación a priori de la multitud de sistemas filosóficos. Con eso daba forma en la época a su proyecto de un segundo tomo de La Philosophie de l'algèbre, que, sin embargo, nunca se publicaría. Si bien Foucault distingue los enfoques de Gueroult y Vuillemin, aquí los sitúa en un mismo nivel, el de los estratos más visibles de la historia de la filosofía, mientras desarrolla por su lado un análisis arqueológico de las condiciones de posibilidad de esa historia (ver cap. 10, "Descripción de la filosofía", p. 159 y ss.; en especial, pp. 170-171). En otras palabras, la crítica que Foucault hace a esos dos autores consiste en dejar en evidencia que los puntos de elección se distribuyen jerárquicamente dentro de los diferentes niveles del funcionamiento del sistema filosófico y según restricciones que le son propias, sin que correspondan a la multiplicidad irreductible y la discontinuidad de las obras en cuanto "monumentos", como en Gueroult, ni a su cierre dentro de un sistema de clasificación a priori, como en Vuillemin (ver pp. 159-163 y 170-173).

[5] René Descartes, Principes de la philosophie. Première partie [1644], trad. de Claude Picot, nva. trad. de Denis Moreau, ed. de Xavier Kieft, París, Vrin, 2009 [ed. cast.: Los principios de la filosofía, trad. de Guillermo Quintás, Barcelona, RBA, 2002, entre otras], y Baruch Spinoza, Éthique [1677], trad. de Bernard Pautrat, París, Points, 2014 [ed. cast.: Ética demostrada según el orden geométrico, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, entre otras].

[6] Étienne Bonnot de Condillac, Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme [1775], 16 vols., París, Hachette Livre - BNF, 2013-2020 [ed. cast. en 4 vols.: Curso de estudios para la instrucción del príncipe de Parma, trad. de Basilio Antonio Carsi y otros, Cádiz, Imprenta de Carreño, 1813], y Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, Œuvres complètes, vols. 3-6, Éléments d'idéologie [1803-1815], ed. de Claude Jolly, París, Vrin, 2012-2015 [ed. cast. (selección): Elementos de ideología incluidos en diez y ocho lecciones, e ilustrados con notas críticas, por el catedrático D. Mariano S***, París, Casa de Masson e hijo, 1826].

[7] Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique [1702], 3 vols.,

París, Hachette Livre-BNF, 2020 [ed. cast.: Diccionario histórico y crítico, trad. de Marceliano Acevedo y otros, bajo la coordinación de Juan A. Canal, Oviedo, KRK, 2012], y Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [1751-1772], ed. en 2 vols. al cuidado de Alain Pons, París, Flammarion, 1986 [ed. cast. parcial: La Enciclopedia (selección), trad. de Jesús Torbado, Madrid, Guadarrama, 1974, entre otras].

[8] Antes de constituir esta cuestión como uno de los principales puntos de sus análisis genealógicos de la primera mitad de la década de 1970, Foucault también la plantea en el curso sobre el lugar del hombre en el pensamiento occidental moderno que dicta en la Universidad de Túnez entre 1966 y 1968. La desarrolla sobre todo en referencia al "ciclo de la conciencia moral del siglo XIX", dentro del cual se oponen una "conciencia burguesa" y una "conciencia proletaria" (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 58, carpeta 2, "La place de l'homme dans la pensée occidentale moderne. Cours de Tunis, 1966-1968", de próxima aparición en la misma serie que el presente volumen).

[9] Foucault define la "analítica de la finitud" como la tarea que consiste en utilizar el "ser del hombre" para "fundar en su positividad todas las formas que le indican que no es infinito" (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 323-329).

[10] En sus cursos en la Universidad de Lille y la École Normale Supérieure de 1954-1955, Foucault destina largos análisis a la cuestión de la alienación y la desalienación dentro del marco de la "antropología como realización de la crítica", sobre todo en G. W. F. Hegel, Ludwig Feuerbach y Karl Marx (M. Foucault, La Question anthropologique, ob. cit., pp. 83-119). En Las palabras y las cosas, la analítica de la finitud y de la existencia humana ejerce una función crítica respecto de la tentación de reconstituir las formas de metafísica. Entre estas, Foucault menciona la "metafísica de un trabajo que libere al hombre de tal suerte que este, a su vez, pueda liberarse de él", que a continuación será retomada por la analítica misma de la finitud y denunciada como "pensamiento alienado e ideología" (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 328; ver pp. 146-148 y n. 7 del capítulo 9, p. 155). En el curso de Túnez,

Foucault vuelve a plantear esta cuestión en relación con un hegelianismo que “representaba una manera de pensar el discurso filosófico moderno en el lenguaje de la filosofía clásica” por medio de los conceptos de saber absoluto, alienación y dialéctica, y que apuntaba a “liberar un sentido que está oculto” en la historia que lo envuelve. El concepto de alienación se retomará a continuación en el siglo XIX en la oposición entre conciencia burguesa y conciencia proletaria, con sus maneras respectivas de efectuar una “confusión de los valores” en torno de la locura y la criminalidad. En ese marco, el concepto de alienación tiene la función de asimilar el criminal al loco y la alienación económica y social a la alienación de la enfermedad mental, de donde “el peligroso centelleo y el esplendor equívoco de la palabra alienación […] en medio de todas esas confusiones” (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 58, carpeta 2, cit.). Esta cuestión ya estaba en el centro del quinto capítulo de Maladie mentale et personnalité, París, PUF, 1954, pp. 76-90 [ed. cast.: Enfermedad mental y personalidad, trad. de Emma Kestelboim, Buenos Aires, Paidós, 1961], profundamente modificado algunos años después en la nueva versión del libro, publicado con el título de Maladie mentale et psychologie, París, PUF, 1962, pp. 76-89 [ed. cast.: Enfermedad mental y psicología, trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, 2016]. Sobre la importancia de esas modificaciones, ver Pierre Macherey, “Aux sources de l’Histoire de la folie. Une rectification et ses limites”, Critique, 471-472, agosto-septiembre de 1986, pp. 753-774 [ed. cast.: “Las fuentes de la Historia de la locura. Una rectificación y sus límites”, trad. de Víctor Florián, Revista de la Universidad Nacional (Bogotá), 2ª época, 2(10), diciembre de 1986-enero de 1987, pp. 39-50].

[9.] Filosofía, metafísica, ontología

Dos modelos de discurso filosófico y dos tipos de relaciones entre ontología y metafísica • La filosofía prekantiana como metafísica de la representación y ontología interior al discurso • La filosofía poskantiana como antropología y ontología exterior al discurso • Los desplazamientos efectuados por la crítica kantiana • Fichte y Husserl.

[202]La definición de esos dos modelos de discurso filosófico requiere una serie de observaciones.

Cada una de esas descripciones está completa, porque puede cerrarse sobre sí misma: funciones, redes teóricas y dominios primarios se ajustan con exactitud unos a otros y se eslabonan de modo que puedan volver a su punto de partida. Sin embargo, en numerosas ocasiones y casi a cada instante, aparecen nuevas opciones: la doctrina de la certeza, por ejemplo, puede dar lugar a un método de la evidencia, pero también a un análisis a partir de las impresiones de los sentidos; la búsqueda de las condiciones de los fenómenos autoriza tanto una deducción sobre la base de principios formales cuanto una interpretación de la experiencia subjetiva; la red teórica de la puesta en orden del mundo puede implicar una cadena lineal de razones que se ajusten las unas a las otras o una clasificación arbitraria; lo implícito[1] que [203]la crítica procura sacar [a la] luz puede ser una determinación exterior de la experiencia, una forma positiva y observable de la finitud o el límite interno de una actividad fundamental de constitución. Las primeras decisiones dan lugar a una serie de nuevas decisiones que, a su vez, permitirán otras; en virtud de esa proliferación, los sistemas filosóficos podrán individualizarse y cada uno de ellos adoptar la forma singular que se le reconoce. Por ende, lo que se ha descripto en los análisis anteriores no son sistemas filosóficos cuya existencia se pueda constatar en la historia; tampoco es una

recopilación de las características por las cuales los sistemas reales se parecen, sino dos conjuntos de condiciones, excluyentes entre sí, entre los cuales toda iniciativa filosófica debe optar para poder existir como filosofía. Y todos los conceptos que los filósofos, desde hace tres siglos, pudieron inventar y utilizar, así como todos los que tomaron de otras disciplinas, solo lograrían figurar en la filosofía si la economía del discurso [204]indicaba de antemano su lugar eventual y su funcionamiento posible.

La contraposición de los dos grandes modelos de discurso filosófico no se limita a los elementos que acaban de describirse, sino que coincide exactamente con una distinción que se trazó un poco antes acerca de las relaciones entre la ontología y la metafísica. Hemos visto que, desde Descartes, todo el discurso filosófico se proponía y retomaba sin cesar la destrucción de la relación de objeto con el alma, con Dios y con el mundo, que en la escolástica daba sustento a la metaphysica specialis, y hemos visto también que dicha destrucción podía adoptar dos formas. En un caso, no se planteaba directamente la imposibilidad de la metafísica, sino que por la crítica de la idea de ser y la desaparición de la categoría general de lo que es se despojaba de fundamento ontológico a los objetos de la metafísica, pese a que ellos le daban al discurso (a las palabras y al pensamiento) la posibilidad de representar aquello de lo que este era simultáneamente nombre e idea. Así, el funcionamiento ontológico del discurso aseguraba la existencia de seres que para entonces no conservaban su estatus tradicional de objetos en la metafísica. [205]En el otro caso, el discurso filosófico impugnaba la posibilidad de que el alma, Dios y el mundo fueran objetos; pero lo hacía en nombre de una reflexión ontológica sobre el ser de las cosas y del hombre. Ahora bien, estos dos tipos de relación entre metafísica y ontología corresponden uno al primer modelo de discurso filosófico (aquel que se caracteriza por cuatro elecciones: la de la legitimación por el develamiento, la del análisis del origen, la de la crítica de las apariencias y la del comentario por vía del ordenamiento), y otro, al segundo modelo, caracterizado por las elecciones inversas. Alcanzada esa instancia, hay que analizar dicho vínculo. Pero desde ya puede señalarse que, si bien esas dos formas de filosofía fueron posibles por la gran mutación de los discursos a comienzos del siglo XVII, se manifestaron por turnos en la historia: respectivamente, antes y después de Kant.[2]

Una filosofía que se legitima como develamiento supone que puede haber un modo de discurso ligado a un aquí, un presente y [206]un sujeto singular y capaz (dentro mismo de ese ahora que lo particulariza) de establecer una relación indubitable con una verdad sin tiempo ni lugar. Esa relación es inmediata y no hay necesidad alguna de verificación ulterior; no es cuestión de conformidad con un modelo, sino que, en sí misma, la relación es aprehensión directa de lo que es; y a la vez su enunciado es percepción indudable de lo que ella dice. El discurso filosófico que funciona como develamiento debe estar necesariamente dotado de un poder ontológico primigenio. No es en el marco del concepto general del ser (por lo tanto, de una ontología) donde encontrará los objetos con los que tiene que vérselas; el discurso captará de inmediato lo que es según el modo de lo percibido. Por consiguiente, si el discurso filosófico[a] se encuentra con el alma, Dios y el mundo, no tendrá que tratarlos como objetos dentro del dominio general del ser: forzará a percibir que existen.

Pero aun antes de llegar a este punto, se presenta una nueva posibilidad de elección. La facultad propia del discurso de hacer [207]ver lo que es en vez de definirlo sobre la base del concepto general del ser puede adoptar dos modalidades diferentes. Por el mero privilegio de su ahora, cabe reconocer al discurso un poder semejante, con independencia de las palabras o los signos que aquel elija: el acto de atención que lo hace hablar le hace ver al mismo tiempo lo que es. El discurso devela la verdad como pensamiento instantáneo, como percepción intuitiva, y ello con independencia de su cuerpo verbal; desde luego, las palabras por sus equívocos, por su falta de distinción, pueden impedir que esa luz atraviese el discurso –y por esta razón hay que desconfiar de ellas y, a la vez, elegirlas con cuidado–; pero ellas no lo determinan. Se comprende que en ese caso el gran problema sea instaurar una continuidad, pasar de una aprehensión evidente a otra y constituir los extensos encadenamientos de demostraciones conocidas por los algebristas o los geómetras. Pero el discurso [208]también puede deber su poder ontológico a las palabras mismas; entonces, su poder de develamiento será indirecto: tendrá por relevo necesario la naturaleza significante del elemento verbal. Si la palabra tiene el poder de decir la verdad, lo tiene en la medida en que es signo y –por cercanía, analogía o participación– alcanza a aquello que la

tiene por signo. Por consiguiente, el gran problema será hacer una crítica del lenguaje y de los signos en general y usar tan solo palabras lo bastante próximas a su significado para que todos puedan reconocer el sentido. Así, a filosofías como las de Descartes y Spinoza, en las cuales el discurso tiene la tarea de ligar proposiciones verdaderas mediante inferencias evidentes, se oponen filosofías como las de Locke, Condillac o Hume, en las cuales el discurso debe utilizar, según una complejidad gradual, combinaciones de signos (de palabras) cuyo significado es evidente. El llamado racionalismo cartesiano o espinosista implica que el discurso filosófico se eslabone de conformidad con un modelo exterior a él y tomado del único sistema perfecto de deducción que se haya conocido (matemáticas: álgebra o geometría).

[209]El llamado "empirismo" de Locke, Condillac o Hume no requiere ese modelo deductivo, pero es un discurso que necesita intensificarse dentro de sí mismo, elaborando la teoría de los signos, de las asociaciones, de la formación de las ideas a partir de las impresiones de los sentidos, etc. En el empirismo, el análisis de los signos, las impresiones y las ideas desempeña simultáneamente el papel de discurso filosófico y el de teoría de su posibilidad; de ahí el aspecto crítico que adopta con respecto al "racionalismo" y, en líneas generales, a la filosofía. Pero esta singular disposición tiene las mismas condiciones de posibilidad que la filosofía de Spinoza y Descartes.

Esa contraposición dentro de un mismo tipo de discurso filosófico explica, en los primeros años del siglo XVIII, la extraña simetría entre Leibniz y Berkeley, que se sitúan en los dos extremos de la filosofía clásica. El proyecto leibniziano consiste en constituir un lenguaje que permita formar un corpus íntegramente discursivo de lo que se ofrece a la intuición inmediata (y en eso se distingue del de Descartes). [210]Por lo tanto, allí donde el cartesianismo no buscaba más que el acto de percepción de la mente, se procura desplegar un instrumento gramatical que permita asignar a todo lo que puede distinguirse un signo singular: un discurso articulado de elementos distintos tomará el lugar de cada aprehensión inmediatamente clara. Sin embargo, ese lenguaje no podría ser el que se constituye de manera espontánea en la experiencia: de hecho, este último mantiene relaciones equívocas con lo que

designa; es preciso dar forma a un lenguaje por medio del cual los elementos se designen sin ambigüedad y las relaciones, por complejas que sean, siempre puedan transcribirse. Así, el discurso filosófico no necesitará un modelo exterior que garantice su modo de encadenamiento: él mismo será el cálculo de todas las combinaciones posibles, y tampoco necesitará reconstruir la génesis empírica de su propio lenguaje, porque este se habrá constituido voluntariamente según reglas formales precisas. Así se organizará un lenguaje que será de pleno derecho la combinatoria del ser.[3]

La obra de Berkeley es la inversión exacta de la de Leibniz. Para aquel, la [211]cuestión reside en acabar con todas las ideas generales y, por consiguiente, con todos los signos mal formados que ocultan, para el discurso del filósofo, la percepción lisa y llana. En efecto, solo hay percepción en la forma de la individualidad: el entero ser está en la individualidad, en el hecho singular de percibir y en el hecho singular de ser percibido. Así liberada de todos los signos que la perturban, la percepción por fin podrá ser pura aprehensión del ser. Con todo, no cabría entender ese ser como sustancia más allá de lo que aparece; el ser es esta apariencia misma como discurso de Dios dirigido a los hombres. Todas las nociones y todas las palabras generales deben dejarse en suspenso, de modo que la percepción se apodere de inmediato de lo que tiene que percibir y sea posible aprehender ese lenguaje de Dios así como el conjunto de signos en virtud de los cuales su ser se vuelve sensible para nosotros en este mundo. El lenguaje perfecto en que Leibniz transforma el mundo entero le permite (discurso mediante) revelar el cálculo mudo de Dios; la crítica que Berkeley hace del lenguaje le permite oír, en el mundo aparentemente silencioso de la percepción, el discurso incesante de Dios.[4]

[212]Con prescindencia de cuáles sean las opciones adoptadas, el discurso de la filosofía de la Época Clásica deshace la relación de objeto que la metafísica tradicional había establecido con el alma, Dios y el mundo. No porque busque demostrar su inexistencia, o siquiera la imposibilidad de alcanzarlos mediante el conocimiento, sino, por el contrario, en la medida en que para poder asegurar su propio funcionamiento de discurso resulta decididamente indispensable que aquellos existan.

La doctrina de la certeza, por ejemplo, no da acceso al alma en cuanto objeto metafísico, pero hace del pensamiento, como atributo esencial o actividad primigenia del alma, la forma general de la certeza: solo puede haber evidencia, solo puede haber impresión indubitable en forma de pensamiento.[5] Así, esta será la primera cosa de la que uno pueda estar seguro y, en ese sentido, uno siempre sabrá que está pensando. Sin embargo, esto no quiere decir que sea posible percibir distintamente todo lo que sucede en el pensamiento (puede haber juicios imperceptibles, de tan fugaces; pequeñas […][b] tan infinitamente cuantiosas [213]que resulte imposible detallarlas). Solo quiere decir que de ninguna manera se puede negar la existencia de dicho pensamiento que, en este aspecto, es más fácil de conocer que el cuerpo, de cuya existencia no se puede tener seguridad de manera tan directa. La doctrina de la certeza elude el alma en cuanto objeto metafísico, pero implica su existencia. Con ello, el alma funcionará como un índice ontológico que afecta la forma de todo lo que se ofrece como certeza; es decir, uno que afecta el pensamiento. Lo apuntado por este último bien puede no existir (en ese sentido, y en gran medida, el alma como objeto de pensamiento, de razonamiento y de saber puede escabullirse). En cambio, el pensamiento mismo no puede no existir; por eso, el sujeto como dominio correlativo de la función de legitimación no es meramente un campo de análisis posible, sino que existe con plena certeza. El sujeto en cuanto punto de develamiento puede ser simultáneamente fundamento de todo conocimiento. Dios es requerido de la misma manera por el análisis del error y la imaginación, así como por la génesis que conduce del fundamento originario a la presencia del mundo. En efecto, la certeza provee el modelo de un [214]conocimiento fundamental, aquel que idealmente tiene y ha tenido que servir de origen a todas las experiencias en la génesis real.

Ahora bien, la certeza no es un hecho de nuestro conocimiento en su totalidad: a partir de las primeras certezas nuestra mente se engaña; la imaginación y el cuerpo le ofrecen constantes ocasiones de error, y el pensamiento, que no puede no saberse existente, tampoco puede ignorar que es finito y limitado. La génesis del error y de la imaginación siempre se producirá en relación con un entendimiento infinito que, por su parte, conoce todas las cosas. La existencia de Dios resulta necesaria de dos maneras: ya sea como

causa o principio de la idea de infinito con respecto a la cual me reconozco como limitado, ya como garantía de la relación entre la apariencia y la verdad que puedo descubrir mediante la certeza.[6] Es necesario que haya una causa de la idea de infinito y, además, que a partir de la imaginación y de la apariencia yo pueda descubrir lo que es verdad: en el momento mismo en que nadie la conoce, hace falta un entendimiento que posea toda la verdad, que posea todas las leyes del [215]mundo (y Dios será algo así como el sujeto absoluto del mundo verdadero) y haya dispuesto en torno al hombre un mundo de apariencias merced al cual sea perceptible el orden de la verdad (entonces, Dios es el organizador de todas las finalidades).

Como se notará, tampoco en este caso se configura a Dios como objeto, sino como índice ontológico de la verdad y el error, de la imaginación de la apariencia. Dios da existencia al fundamento originario, así como el alma daba existencia al sujeto, y es él quien permite que el fundamento verdadero sea al mismo tiempo el principio del mundo tal como aparece. En cuanto al mundo mismo, jamás es dado como objeto y su infinidad jamás se ofrece de una vez al conocimiento, pero es el índice ontológico de todos los exámenes que ordenan los juegos indefinidos de la apariencia. Incluso si el orden del mundo no se ofreciera a la mirada, y las series y los cuadros que pueden constituirse fueran en parte artificiales –y, por consiguiente, arbitrarios–, el mero hecho de que sea posible instaurarlos, el mero hecho de que haya semejanzas, identidades, ligazones constantes entre las cosas, prueba la existencia de un principio general que rige [216]todo lo que aparece, y que es el mundo.

Por lo tanto, el ordenamiento no es una pura y simple tarea que se lleva a cabo sobre apariencias que quizá no sean reales; es una manera de referirse al mundo existente, y la transformación que impone al rostro inmediato de las cosas puede ser al mismo tiempo desciframiento de la razón del mundo. Así, a la vez que las tres doctrinas (de la certeza, de la génesis y del examen) suprimen el alma, a Dios y el mundo como objetos, no dejan de indicar su existencia irrecusable. Por su modo de funcionamiento, el discurso filosófico destruye la metafísica y, al destruirla, reconstruye, ya no como objetos sino como existencias, todo aquello con lo cual la

metafísica tenía que lidiar. Por eso la filosofía misma pudo considerarse una metafísica (en Descartes y Malebranche) y como la crítica radical de la metafísica (en Hume o Condillac); también por eso aparecerá desde el exterior (vale decir, después de Kant) como una metafísica ingenua.

De hecho, la metafísica daba al discurso el poder de [217]probar la existencia de lo que este ya no podía acoger como objeto. El discurso filosófico solo podía completar el ciclo de esas funciones y solo podía decir la verdad si el alma, Dios y el mundo existían. El contenido de la metafísica se había convertido en condición de su verdad. En cuanto unidad de pensamientos y palabras, y en la medida en que tenía el poder de representar lo verdadero, el discurso filosófico se apoyaba en esas existencias. En este sentido, puede decirse que la filosofía clásica era una metafísica de la representación. Y si nos preguntamos qué índice ontológico se encuentra en la doctrina de las Luces que une la función del comentario a la de la justificación, la teoría del ordenamiento a la del develamiento, advertiremos que en esa doctrina que cierra el círculo funcional del discurso filosófico lo que se indica es sencillamente la existencia de este discurso: que hay un filósofo que habla.[c]

Así, alrededor de las cuatro grandes funciones discursivas, con su dominio propio y las doctrinas que las vinculan, se encuentran sin [cesar][d] cuatro existencias que se apoyan unas en otras: el alma, Dios, el mundo, el filósofo que habla y descubre, en su discurso, [218] la existencia de su alma, cuyo análisis (idea de infinito, error) revela que Dios existe; y esta existencia es la garante del orden del mundo (entonces, también puede ser probada a partir de este), el cual, a su vez, permite que haya filósofos que se proponen manifestar, instaurar, restablecer en el mundo el orden del mundo mismo. Por eso, es posible encontrar en los siglos XVII y XVIII en el plano de las opiniones la afirmación de que el alma no existe y solo existe el cuerpo, que Dios es una quimera inventada por los hombres o que el mundo no es más que un conjunto de impresiones de los sentidos que, mal que bien, uno intenta ligar entre sí. Cuando se consideran los discursos filosóficos mismos, hay que reconocer que, hasta Kant, no puede haber una filosofía absolutamente materialista, absolutamente atea, absolutamente idealista.

El segundo modelo de discurso filosófico (que opta por la teoría de la manifestación, el análisis de las condiciones, la crítica de lo implícito y el comentario en la forma de recopilación y memoria) corresponde al segundo tipo de relaciones entre la metafísica y la ontología; esto es, [219]a la filosofía poskantiana. Es fácil demostrar la necesidad de ese vínculo. Si el discurso filosófico se legitima como movimiento de la verdad que se manifiesta por sí misma, el sujeto ya no se le aparecerá en forma de certeza, con su existencia indubitable, sino como puro y simple fenómeno. Es inútil buscar, para legitimar el punto de partida del discurso, una sustancia pensante que reconquiste su propia existencia: el sujeto solo podrá aparecer como manifestación fenoménica. Esto no quiere decir que no tenga existencia, sino que la única existencia que será manifiesta es aquella que se da o se oculta dentro de los fenómenos. El ser es dado en el fenómeno mismo, el discurso que enuncia el fenómeno es el discurso del ser, y el sujeto, lejos de remitir a una existencia más profunda, no es más que la forma primera (inicial, inmediata, ingenua) en que el ser se da como fenómeno. La existencia metafísica del sujeto desaparece al mismo tiempo que se plantea la cuestión de lo que es, en su raíz, el ser de los [220]fenómenos: voluntad, vida, logos o bien el Ser mismo. En el espacio abierto por la imposibilidad de una existencia metafísica del sujeto, se instala una interrogación ontológica que pone en tela de juicio el ser de los fenómenos. De igual modo, la existencia de Dios no es indispensable para el análisis de las condiciones fundamentales y las formas de la finitud, ya que esa existencia solo sería accesible dentro del marco de dichas condiciones; así, Dios aparece únicamente en relación con esa finitud (es la manera en que esta última aparece y se anuncia a sí misma, en la desgracia o la maldición, o bien la manera en que la finitud intenta ocultarse a sí misma, se olvida y se pierde bajo una forma ajena). La finitud ya no es más prueba de Dios (o, mejor, ya no necesita a Dios para ser pensada); por el contrario, a partir de ella podrán definirse todas las existencias (las existencias entendidas como fenómenos), y ella confiere el ser a los fenómenos. La analítica de la finitud será en sí misma fundamento ontológico.

Por último, la existencia de un mundo [221]ya no es necesaria para pasar de la crítica a la interpretación y para que el descubrimiento de lo implícito, al modificar el rostro del mundo, revele su logos. En

efecto, lo que se descubre de esta manera no son las leyes de la naturaleza, sino las significaciones que inscribió y expuso el hombre. Con esto, no se descubre existencia alguna, sino únicamente el ser del hombre que se manifiesta a través de todas las cosas del mundo y los acontecimientos de su historia. Las doctrinas de la certeza, la génesis y el examen suponían el alma, Dios y el mundo como índice ontológico de aquello que fundaba las certezas, el origen de toda génesis y el principio de todos los órdenes; por su parte, las doctrinas del fenómeno, de la finitud y de la toma de conciencia no implican ninguna de esas existencias, sino la relación entre la riqueza indefinida del fenómeno y el ser finito del hombre. [7] En lo sucesivo, la destrucción de la metafísica se producirá en una ontología extraña, ya que se intentará definir en ella el ser del hombre, pero a partir de fenómenos cuyas condiciones de aparición y [222]límites son definidos a su vez por ese ser. Este círculo antropológico hace que la filosofía después de Kant haya conocido, de manera casi simultánea, dos formas que, aunque opuestas, tenían las mismas condiciones de aparición. Una puede designarse con la palabra "positivismo": correspondía a la fatalidad, propia del positivismo (aunque en un comienzo no fuera ese su proyecto), de reducir todo el ser al fenómeno y simultáneamente esperar del hombre en cuanto ser social o en cuanto individualidad biológica o sujeto psicológico que dé cuenta del ser de los fenómenos; a partir de ese momento, el análisis positivo del ser humano empezó a funcionar como filosofía. La otra forma consistió en querer arrancar el ser de la finitud de todas las condiciones que se le pueden asignar en el plano de los fenómenos para descubrir su fundamento radical.

En lo tocante al filósofo mismo, ya no es, como sí era [223]en el siglo XVIII, el índice ontológico que demuestra la existencia de las Luces: se convirtió, en su ser mismo, en fenómeno de la historia. En ella arraiga su ser, y su aparición en un punto en el tiempo no es otra cosa que el ser mismo de la historia que se da en el fenómeno visible de los discursos. Por eso, por un lado, el discurso filosófico será en lo sucesivo el repliegue sobre sí misma de toda la filosofía, la recuperación de todo lo que esta pudo ser desde su destino originario. La filosofía no puede eludir la pregunta de qué es la filosofía, de cuál es el ser que, por el momento, la tiene por fenómeno en el discurso que se pronuncia. Y por eso, además, no dejará de plantear la pregunta de su relación con la historia: ¿puede

un filósofo, que pertenece a la historia (y que, después de todo, es tan solo un fenómeno de esta), decir la verdad? ¿Y puede la historia persistir en su ser, una vez que la totalidad de su ser se ha convertido en fenómeno en el discurso del filósofo?[e]

[224]En términos de contenido, los dos grandes modelos de discurso que se han aislado corresponden el primero a una metafísica de la representación y una ontología interior al discurso mismo, y el segundo, a una antropología y una ontología exterior al discurso. Uno y otro se repartieron la historia de la filosofía desde la reorganización general de los regímenes discursivos a comienzos de la Época Clásica. En cuanto a la mutación que llevó a pasar de un modelo a otro, se produjo a fines del siglo XVIII, en torno de la obra de Kant. La crítica kantiana puede analizarse como el desplazamiento sistemático de los elementos que constituyen el primer modelo hacia los que componen el segundo.

Dichos desplazamientos pueden describirse de varias maneras. En principio, como una transformación de las redes teóricas entre sí: Kant sustituyó el sistema clásico de elección por el que va a caracterizar el siglo XIX. Al tomar como punto de partida [225]de la crítica no la incertidumbre de todos los conocimientos, ni tampoco el propósito correlativo de partir de una única certeza primera y absolutamente indubitable, sino el hecho de que la física había podido constituirse como ciencia, mientras que la metafísica insistía indefinidamente en los mismos debates,[8] Kant forzó al discurso filosófico a legitimarse de una manera nueva: este debía adquirir tanta certeza como el discurso científico (en ese sentido se mantenía el proyecto clásico), pero no debía dicha certeza al descubrimiento de una verdad indiscutible, sino al análisis del modo en que el discurso científico constituye la suya. Esto equivale a decir que la filosofía no debe encargarse de develar una verdad que no le pertenece sino a ella: es la única que puede manifestar la verdad que, sin ella, se constituyó en la ciencia. Ahora bien, si la manera de manifestar la verdad es analizando su origen, no se encontraría en ella otra cosa que determinaciones empíricas que la tornarían incierta y la despojarían de su universalidad de derecho. En efecto, buscar mediante el discurso filosófico el origen de una verdad que este captó por sí mismo y que ya no es posible poner en duda no puede comprometerla en ningún caso: esto no es sino

fundarla. En cambio, buscar el origen de una verdad que hasta el momento [226]no ha podido exhibir otra cosa que su existencia, de hecho, sería devolverla a una relatividad lisa y llana. El discurso filosófico solo puede ser manifestación de esa verdad si define sus condiciones universales, y de ahí la importancia del juicio sintético a priori:[9] permite transformar un análisis del origen en un análisis de las condiciones. A su vez, este no tendrá el papel de mostrar cómo el mundo de las apariencias pudo constituirse a partir de una relación originaria con la verdad, sino mediante qué conjunto de operaciones y de acuerdo con qué formas puede haber conocimiento; por ende, la crítica no va a consistir en realizar un análisis para reconocer lo que es error y lo que es verdad, sino en sacar a la luz las actividades implícitas que fundan el conocimiento. Para terminar, y dado que este último se funda a partir de los actos que lo vuelven posible, lo que se propone al espíritu sin poder darse al conocimiento no debe ser pura y simplemente rechazado: hay que analizarlo y explicarlo en un discurso que lo interprete. La idea de una dialéctica como análisis de las condiciones y las necesidades [227]de la ilusión sustituye la idea de una enciclopedia de la verdad.

Pero existen otras maneras de describir el desplazamiento kantiano: podría exponerse de qué manera la doctrina del fenómeno sustituyó a la de la certeza (eso, en la “Estética trascendental”); de qué manera el análisis de los actos de un entendimiento finito sustituyó la génesis de la apariencia (en la “Analítica”); de qué manera la toma de conciencia de la necesidad de la ilusión trascendental sustituyó al principio de un examen exhaustivo de la verdad y el error (en la “Dialéctica”), y de qué manera, por último, la “Metodología” define las formas de una ciencia cuya existencia concreta e histórica permite al discurso filosófico manifestar las condiciones de todo conocimiento (y por consiguiente, las suyas propias).[10] Se comprende por qué la Crítica de la razón pura fue, incluso en cuanto a su arquitectura interna, el instrumento que desplazó el entero discurso filosófico moderno: cada una de esas grandes articulaciones correspondía a uno de los elementos [228]doctrinales que ligaban unas a otras las funciones del discurso filosófico. Hay una tercera manera de describir el desplazamiento kantiano, que consiste en partir de las relaciones que este instaura entre los cuatro dominios primarios. Se recordará que, desde

Descartes hasta fines del siglo XVIII, el fundamento originario se subordina al sujeto, a ese fundamento se subordina la práctica y a esa práctica se subordina la razón del mundo; a partir del siglo XIX, las subordinaciones se producen en sentido inverso. Ahora bien, en Kant no hay subordinación en un sentido ni en otro, sino adecuación y, por así decir, equilibrio: el sujeto es de pleno derecho el fundamento, y el fundamento nunca se revela sino en forma de subjetividad trascendental. Ese fundamento, que es forma universal de la razón, es asimismo, en cuanto ley moral, lo que permite actuar, y abre el dominio de la práctica: la ley universal y la libertad son exactamente recíprocas; a su vez, dicha práctica se adecua a un mundo cuyo orden se dispone con respecto a ella. Se advertirá que esta vez cada una de las tres "críticas" corresponde a la puesta en relación y [229]la adecuación de dos de los dominios primarios que largo tiempo atrás el discurso filosófico había constituido. Y si se agrega que para Kant el orden del mundo, tal como se revela en su finalidad general, tiende a manifestar al hombre y a la humanidad como sujetos de la historia, y que indudablemente esta converge por entero en esa manifestación, se observa que la teoría de la historia corona necesariamente el edificio de la crítica kantiana. En cierto sentido, todos los desplazamientos fundamentales ya estaban realizados desde la [Crítica de la] razón pura, y al mismo [tiempo], la primera crítica, que vuelve posibles las demás, toma su lugar junto a ellas en una arquitectura más vasta, que, según resulta fácil demostrar, corresponde al funcionamiento del discurso filosófico en su conjunto.

A partir de ese desplazamiento kantiano, el discurso filosófico adoptó la forma con que se lo conoce desde el siglo XIX. En ese sentido, la obra de Kant está exactamente en el centro, en el punto de equilibrio de la entera filosofía occidental tal como esta se [230]instauró al principio de la Época Clásica. Kant no rompió con el modo de ser de ese discurso, tampoco le inventó objetos ni temas nuevos: hizo que se desplazara de uno al otro de los modelos posibles y, como dirían los lógicos, le encontró una nueva semántica. Pero entre lo que sucedió antes de la Crítica y lo que sucedió después no hay una simetría perfecta. En la medida en que la función interpretativa del discurso filosófico se convirtió en memoria y recopilación, en la medida en que ese discurso se vio

necesariamente ligado a una doctrina de la historia, el segundo modelo no podía ignorar el primero ni evitar tener una relación con él. La ruptura kantiana y aquello que lo había precedido estuvieron siempre presentes en el discurso filosófico que lo siguió. Toda la filosofía hasta el día de hoy ha sido poskantiana: lo cual quiere decir a la vez que solo debe su existencia a la mutación crítica, que no puede dejar de encontrar en Kant su condición de posibilidad y que, por consiguiente, esa restitución en su historia a la que se invita al discurso [231]filosófico lo obliga a realizar una reflexión sobre Kant.[11] Desde el siglo XIX, la filosofía no puede decir qué es sin a la vez decir [qué son] para ella la obra de Kant y el sentido de la crítica. Por lo demás, ser poskantiano es proponerse identificar las condiciones que la crítica ha planteado a la filosofía e intentar escapar a lo que había de meramente programático en la obra de Kant para recuperar la posibilidad de que la filosofía no sea solo reflexión sobre su posibilidad; así, ser poskantiano implica al mismo tiempo remontarse más allá de Kant. Por eso, el retorno a Kant, como consigna constantemente repetida en el siglo XIX, siempre fue ambiguo: no olvidar la mutación kantiana en provecho de las formas de filosofía anteriores a ella, pero además nunca olvidar que si todavía se puede filosofar, y se puede hacerlo bajo una forma moderna, es gracias a las modificaciones efectuadas por Kant en el discurso filosófico.

De eso se sigue que todas las filosofías poskantianas tienen una relación [232]innegable con lo que precede a la crítica, como si fuese cuestión de reencontrar dentro del espacio definido por Kant lo que había sido posible antes de su constitución. Por supuesto, los ejemplos más manifiestos de ese movimiento son la filosofía de Fichte y, en el otro extremo, la fenomenología.[12] La deducción fichteana a partir del principio de identidad hace que el discurso filosófico funcione a la vez como develamiento de una evidencia que debe legitimarlo y como manifestación de lo que hace posibles todos los fenómenos y por lo tanto constituye su condición general; el análisis de la imaginación se identificará con el de la finitud, porque es bajo la forma de la imaginación como el sujeto plantea su propia finitud, y la actividad libre por la cual toma conciencia de lo que él es (absoluta libertad) no es sino lo mismo que el desciframiento deductivo del orden del mundo. En la filosofía de Husserl puede señalarse el mismo esfuerzo por recuperar el modelo

prekantiano del discurso filosófico a partir del modelo poskantiano. Aun así, mientras en Fichte ese esfuerzo se hace [233]en virtud de[f] la definición de una estructura formal que resulta común al fenómeno y la certeza (el principio de identidad), al análisis de la imaginación y al de la finitud (la deducción), a la toma de conciencia y al examen (la idea misma de una Wissenschaftslehre), [13] en Husserl se lleva a cabo en sentido contrario, en un intento de fundar el formalismo y aprehender sus condiciones de posibilidad: recuperar en la manifestación del fenómeno el develamiento de la evidencia; retomar la actividad del sujeto como fundamento originario; redescubrir las formas de la finitud en la manera en que se da la apariencia (lo implícito no es lo que se oculta bajo ella sino, por el contrario, lo que se ofrece en ella como horizonte, explicitación posible). La toma de conciencia no resulta ser otra cosa que el esfuerzo por recuperar la teleología que anima todos esos horizontes y que hace que la historia [234]de la ratio occidental sea a la vez ocultación y redescubrimiento de la luz.[14] Se comprende por qué Husserl refirió la nueva puesta en juego del tema trascendental a la iniciativa cartesiana y al develamiento del cogito más que a un retorno a la "ortodoxia" kantiana: sucede que, de hecho, el sentido de la fenomenología trascendental era recuperar, sobre la base del modelo poskantiano, el modelo prekantiano del discurso filosófico. Husserl invertía por completo el sentido del proceder kantiano o, mejor, intentaba, a partir de un punto de vista trascendental que ofrecía garantía contra cualquier temática natural, redescubrir la evidencia del discurso cartesiano como fundamento último de todos los discursos verdaderos.[15] Podía así considerar que la fenomenología retomaba la vocación filosófica de Occidente en su totalidad.[16]

Por supuesto, el desequilibrio que hace que todas las filosofías posteriores a Kant entablen una relación ineludible con lo que lo precedió explica por qué la filosofía del siglo XIX [235]siempre se desarrolló a la vez como un programa por cumplir y como consumación inminente. Una consumación, porque, a partir de su modelo actual de posibilidad, el discurso filosófico se proponía recuperar y envolver el otro modelo, del cual él había surgido por gracia de [la] traducción kantiana, y con el cual es incompatible: en una palabra, la filosofía busca abarcar y agotar todas las posibilidades del discurso filosófico. Y también un programa,

porque, desde Kant, la filosofía ya no puede ser más que discurso sobre lo que la hace posible; entonces, se revela que lo que la hace posible (la utilización de los dos modelos simultáneos) es lo que la hace imposible, ya sea porque le pone brutalmente fin, ya porque la empuja hacia el horizonte de una tarea infinita. Se perfila entonces la esperanza de lograr salir de la modalidad de discurso filosófico tal como fue definido en la Época Clásica. Esa esperanza nunca fue más vívida, precisamente, que después del esfuerzo de totalización del discurso filosófico de la fenomenología: nunca se esperó con [236]mayor impaciencia que el pensamiento griego liberara la filosofía occidental y la hiciera posible en un nuevo amanecer. Pero es muy probable que ese retorno al pensamiento griego [no sea] más que una exigencia y un espejismo producto de la necesidad y la imposibilidad de retorno a Kant. Creemos pedir al pensamiento griego que nos devuelva lo que la metafísica occidental nos ha ocultado;[17] pero de hecho, en la gramática de nuestro discurso, le pedimos que haga posible lo que este discurso nos hace imposible: una filosofía que haya destruido definitivamente la metafísica y sea de pleno derecho el discurso del ser. En realidad, el discurso filosófico que permite pensar la destrucción de la metafísica solo puede tener relación con el ser por intermedio de una teoría de la representación o de un análisis del ser del hombre.

■

[a] Tachado: “en el curso de su funcionamiento”.

[b] Palabra faltante.

[c] En el margen: “pero la filosofía ya no es más objeto que el alma, Dios o el mundo”.

[d] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura.

[e] Tachado: “Si el filósofo no es más que un funcionario de la historia, ¿cuál es entonces su función?”

[f] Tachado: “en Husserl una identificación de las ‘doctrinas’ (fenómeno y certeza) se hace mediante una identificación de los dominios [palabra tachada] la definición de una forma”.

[1] A partir de este capítulo, y de conformidad con la indicación de la nota del 21 de agosto de 1966 del Cuaderno nº 4, Foucault reemplaza lo que antes había designado como “inconsciente” por el término “implícito” (ver Anexo, p. 265).

[2] Al situar la “obra kantiana” en el “centro de gravedad de la filosofía occidental entera” (ver p. 112), Foucault alinea la discontinuidad que separa los dos modelos de discurso filosófico, la metafísica de la representación y la antropología, con la discontinuidad epistémica entre edad clásica y edad moderna que había señalado en Las palabras y las cosas. En cambio, poco después –cuando en su curso en Túnez, busca explicar cómo funciona la configuración “antropológico-humanista” del discurso filosófico dentro de la cultura occidental moderna–, Foucault considera que el pensamiento de Hegel constituye la cesura crucial entre la metaphysica specialis y la antropología (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 58, carpeta 2, cit.).

[3] En Dissertatio de arte combinatoria, Leipzig, J. S. Fikium - J. P. Seaboldum, 1666 [ed. cast.: Disertación acerca del arte combinatorio, trad. de Manuel Antonio Correia M., Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1992], Gottfried Wilhelm Leibniz desarrolla un sistema lógico fundado sobre la hipótesis de que todos los conceptos que salen a la luz en el lenguaje derivan de la combinación de una cantidad restringida de elementos simples.

[4] George Berkeley, Principes de la connaissance humaine [1710], trad. de Dominique Berlioz, París, Flammarion, 1991 [ed. cast.: Principios del conocimiento humano, trad. de Pablo Masa, Madrid, Sarpe, 1985].

[5] R. Descartes, “Première méditation”, en Méditations métaphysiques, ob. cit., pp. 79-90.

[6] Ibíd., “Troisième méditation” y “Quatrième méditation”, pp. 109-162.

[7] Foucault opone “una metafísica de la representación y el infinito y un análisis de los seres vivos, los deseos del hombre y las palabras de su lengua”, por un lado, a “una analítica de la finitud y la existencia humana, y […] una tentación perpetua de constituir

una metafísica de la vida, el trabajo y el lenguaje" (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 328, destacado en el original). A su entender, los primeros caracterizan la episteme clásica, mientras que las segundas caracterizan la episteme moderna.

[8] I. Kant, "Préface de la première édition" [1781], en Critique de la raison pure, ob. cit., A vii-x, pp. 31-33.

[9] Los juicios sintéticos a priori (como los juicios matemáticos) son para Kant universales y necesarios, por ser independientes de la experiencia y fundarse exclusivamente en la razón (a priori), sin dejar de ser al mismo tiempo informativos, dado que extienden nuestro conocimiento (sintéticos). Plantear la cuestión de la posibilidad de esos juicios significa preguntarse cómo puede progresar el pensamiento sin la ayuda de la experiencia: "Al ser […] la experiencia, como síntesis empírica, en su condición de posible, el único modo de conocimiento que da realidad a cualquier otra síntesis, esta última, como conocimiento a priori, solo tiene verdad en sí misma (de acuerdo con el objeto) en la medida en que no contiene nada más que lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general. […] De esta manera son posibles juicios sintéticos a priori cuando relacionamos con un conocimiento experimental posible en general las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y su unidad necesaria en una apercepción trascendental, y decimos: las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia, y tienen debido a ello una validez objetiva en un juicio sintético a priori" (I. Kant, Critique de la raison pure, ob. cit., A 157/B 196-A 158/B 197, pp. 204-205, destacado en el original).

[10] Tras los dos prefacios (a las ediciones de 1781 y 1787) y la introducción, la Crítica de la razón pura de Kant está compuesta por la "Teoría trascendental de los elementos" y la "Teoría trascendental del método". La "Estética trascendental" corresponde a la primera parte de la "Teoría trascendental de los elementos", en tanto que la "Analítica trascendental" y la "Dialéctica trascendental" son las dos "divisiones" que componen la "Lógica trascendental", es decir, la segunda parte de la "Teoría trascendental de los elementos". Ver M. Foucault, Les Mots et les

choses…, ob. cit., pp. 314-354.

[11] En sus últimos años de vida, Foucault reivindica cada vez más explícitamente la herencia kantiana de su propio trabajo filosófico. Sin embargo, no se refiere al Kant de las Críticas, sino más bien al de "¿Qué es la Ilustración?" ("Was ist Aufklärung?", 1784) y El conflicto de las facultades (1798). En esos años, Foucault presenta varias veces a Kant como el iniciador de las dos "grandes tradiciones críticas entre las cuales se repartió la filosofía moderna" a partir del siglo XIX: por un lado, una "analítica de la verdad" que plantea la "cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero", y por otro, una "ontología del presente" o una "ontología de nosotros mismos", que plantea la cuestión de la actualidad, del "campo actual de las experiencias posibles". Y concluye: "Es esta forma de filosofía [la ontología de la actualidad] la que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, fundó una forma de reflexión en la cual he procurado trabajar" (M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?" [1984], cit., pp. 1506-1507).

[12] Se encontrará una tesis análoga en M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 260-261. Foucault sostiene allí que a partir de Kant se plantearon, por un lado, "el problema de las relaciones entre el campo formal y el campo trascendental", y por otro, "el problema de las relaciones entre el dominio de la empiricidad y el fundamento trascendental del conocimiento". La primera forma de filosofía se manifiesta "en la empresa fichteana, en la que la totalidad del dominio trascendental se deduce genéticamente de las leyes puras, universales y vacías del pensamiento", mientras que la segunda aparece en primer lugar con la "fenomenología hegeliana" y a continuación en Husserl, con su intento "de anclar los derechos y los límites de una lógica formal en una reflexión de tipo trascendental y, por otra parte, ligar la subjetividad trascendental al horizonte implícito de los contenidos empíricos, que solo ella tiene la posibilidad de constituir, de mantener y de abrir por medio de explicaciones infinitas".

[13] El sistema filosófico elaborado por Johann Gottlieb Fichte con el nombre de Die Wissenschaftslehre (literalmente, "doctrina de la ciencia") se funda en el concepto de subjetividad pura o "yo

absoluto", esto es, en el principio de autoposición del yo (yo = yo). Véase Johann Gottlieb Fichte, Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797), 3ª ed. aum., trad. de Alexis Philonenko, París, Vrin, 1990 [ed. cast.: Doctrina de la ciencia, trad. de Antonio Zozaya, Barcelona, RBA, 2002, entre otras].

[14] Véase E. Husserl, La Crise des sciences européennes…, ob. cit.

[15] Edmund Husserl, Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie [1931], nva. ed., trad. de Emmanuel Levinas y Gabrielle Peiffer, París, Vrin, 1992 [ed. cast.: Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 1985].

[16] "Se advierte que la tarea fenomenológica que Husserl se fijará bastante más tarde está ligada, desde lo más profundo de sus posibilidades y sus imposibilidades, al destino de la filosofía occidental tal como se estableció desde el siglo XIX" (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 261). Foucault consagra una serie de análisis muy detallados a la fenomenología de Husserl en la primera mitad de la década de 1950: ver M. Foucault, Phénoménologie et psychologie…, ob. cit.

[17] Referencia a Heidegger; ver p. 29, n. 3 del capítulo 1, pp. 32-33, y pp. 114-115. Al respecto, Foucault parece suscribir la tesis de Vuillemin de que el pensamiento de Heidegger, más que marcar el fin de la metafísica, no constituiría sino un "desplazamiento poskantiano" de la oposición entre naturaleza y libertad ya denunciada por Hegel, lo cual haría de Heidegger en realidad un "heredero" de Kant. Ver Jules Vuillemin, L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger, París, PUF, 1954. En los archivos de la BNF (Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 37, carpeta 44) se encuentran las notas de un curso de Jean Beaufret sobre Kant que ya contiene referencias a Vuillemin acerca de la interpretación heideggeriana de Kant. Foucault vuelve sobre esta alusión a Husserl y Heidegger en lo que concierne a "la vieja tarea filosófica que había nacido en Occidente con el pensamiento griego" en una entrevista con Alain Badiou de febrero de 1965: al anunciar el programa de Las palabras y las cosas, Foucault afirma que las relaciones entre filosofía y psicología se

articulan en el seno de una antropología considerada como una "estructura propiamente filosófica" definida por la "finitud humana", y en virtud de la cual el intrincamiento de la filosofía y las ciencias humanas constituye "lo que tal vez tenemos que pensar a la vez aquí y ahora, donde nos encontramos, y, en general, en los años venideros" (M. Foucault, "Philosophie et psychologie" [1965], en DE 1, ob. cit., texto 30, pp. 466-476; la cita, en pp. 467-468 y ss. [ed. cast.: "Filosofía y psicología", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 39-51]).

[10.] Descripción de la filosofía

El método de descripción funcional • Los sistemas filosóficos • Los cuatro grandes tipos de historia de la filosofía (sistema, experiencia, ideología, desciframiento) como momentos funcionales del discurso filosófico • La irreductibilidad de la descripción funcional a la historia de la filosofía • El intersticio de las obras y la historia como espacio de posibilidades simultáneas.

[237]Dado que se han definido los dos grandes tipos de discurso filosófico que se repartieron la historia del pensamiento occidental desde el acontecimiento primigenio en que uno y otro encontraron su condición de posibilidad en el siglo XVII, hay que detenerse un instante y preguntarse sobre el método de descripción utilizado hasta aquí, sobre el que hasta ahora fingimos suponer que caía por su propio peso.

Debe señalarse una primera singularidad. Por un lado, este análisis parece lo bastante completo para poder cerrarse sobre sí mismo: pretende definir el espacio donde todas las filosofías efectivamente formuladas en la historia encuentran su lugar, y definirlo de una manera tan general que ninguna de ellas pueda escapársele. Pretende además describir el ciclo funcional del discurso filosófico de una manera lo bastante exhaustiva para que las últimas instancias analizadas encuentren a la vez apoyo y [238]consecuencias en las primeras. De este modo, el círculo queda perfectamente cerrado. Por otro lado, sin embargo, la descripción permanece esencialmente inacabada: a cada instante este análisis indicaba líneas de fuga que solo marcaba con líneas de puntos; localizaba puntos de elección y dejaba en blanco decisiones posibles, que a su vez habrían exigido otras, más particulares pero más numerosas. A partir del modo de ser del discurso filosófico que determina la filosofía y no puede ser elegido por esta, a partir de las

cuatro funciones que son necesarias para asegurar su existencia, y a partir de los grandes tipos de compatibilidad, se dibuja además una maraña de opciones, a cuyo respecto no se percibe con claridad ante qué límites debería detenerse: ¿elección de los conceptos últimos, elección del sentido y las reglas de uso de esos conceptos, elección entre todos los órdenes y modos posibles de presentación, tal vez elección de las palabras? En efecto, el conjunto casi indefinido de todas esas decisiones, en buena parte silenciosas, constituye el cuerpo visible de los discursos filosóficos tal [239]como podemos leerlos.[1]

Ese cierre de la descripción funcional, contrapuesto a la apertura hacia una masa tan grande de decisiones que no podrían siquiera inventariarse, plantean una serie de problemas. El primero concierne a la realización histórica [de] todos esos posibles. Habida cuenta de que reglas muy estrictas de compatibilidad excluyen unas cuantas combinaciones eventuales, ¿cabe suponer que todo lo que el discurso filosófico hacía posible se realizó concretamente en las filosofías que conocemos? ¿O existen además posibilidades que han quedado vacías y solo se realizarán más adelante o que, tal vez, permanecerán definitivamente en la grisura de la virtualidad? Estas preguntas, como se advertirá, están ligadas a la vieja interrogación sobre el destino o el porvenir de la filosofía. Si bien el discurso filosófico del que hablamos todavía no ha manifestado todas esas posibilidades, aún nos situamos dentro de su horizonte, y todo lo que actualmente puede decirse sobre él (y por lo tanto del discurso que, precisamente, se expone en estas páginas) forma parte de sus determinaciones fundamentales; no tiene [240]el derecho ni siquiera la posibilidad de hablar de él desde fuera. Pero si todas las posibilidades han tenido lugar, entonces hemos llegado al final de la filosofía o, cuando menos, del episodio actual que encontró su origen a comienzos del siglo XVII, y quizá esa consumación nos autoriza a analizar como una arquitectura de posibles lo que se constituyó efectivamente en la historia. Queda así formulado en todo su alcance el problema de la relación entre la actual descripción y el discurso filosófico mismo: ¿es aquella un simple elemento de este (algunas nuevas decisiones que todavía no se habían tomado entre las que siguen siendo posibles)? ¿O marca el nacimiento de un episodio radicalmente nuevo? ¿O acaso se trata de un discurso sobre la filosofía que es en sí mismo no filosófico?

Todas estas preguntas remiten a otra previa: ¿qué posición ocupa un análisis descriptivo como este respecto de lo que tradicionalmente se entiende por "filosofía"?

[241]Para dar respuesta a esta pregunta, el primer paso consiste en interrogarse sobre lo que se describe en esa descripción:[a] hay que preguntarse si el objeto del presente análisis es en verdad el mismo que aquel del que normalmente se ocupa la historia de la filosofía. A partir de cierta cantidad de elementos fijos e indispensables, se esbozó la proliferación de una serie de decisiones recíprocamente subordinadas y coordinadas; si se prosiguiera el análisis, si se transitara el dominio de las elecciones más generales para llegar a la región de las más específicas, si se siguiera en forma sistemática uno de los caminos propuestos en cada bifurcación, verificando que es compatible con los que se tomaron con anterioridad, ¿no se llegaría al nivel tradicionalmente descripto como sistema filosófico? [2] Llevada hasta la definición de las últimas elecciones, la descripción actual debería ser equivalente al análisis de una filosofía realmente [242]existente según sus conceptos fundamentales y el modo en que estos conceptos se encadenan. Y si, aunque imposible, pudiera desplegársela por entero en sus dos dimensiones (en profundidad hasta las elecciones últimas de los sistemas particulares, en longitud teniendo en cuenta todas las decisiones posibles y todo lo que cada una implica), debería reconstruirse lisa y llanamente la historia general de la filosofía desde hace tres siglos. En cierto sentido, ese cotejo con la etapa final de la descripción podría tener valor, si no de prueba, al menos sí de confirmación por los hechos. A decir verdad, la idea de dicho cotejo es peligrosa, en contraste con las garantías tranquilizadoras que en última instancia ofrece. Sucede que, en primer término, la promesa de un redescubrimiento de los sistemas, en su cuerpo visible, se posterga al infinito: tan grande es la cantidad de ramificaciones que separan las necesidades generales de las decisiones más localizadas, que resulta concretamente imposible recorrerlas todas. Incluso si se supone que se pueda pasar sucesivamente por todos esos filtros de decisión y llegar hasta las características esenciales de un sistema –que además cualquier historiador logre también descubrir a partir de la pura [243]y simple lectura del sistema–, ¿es en verdad una confirmación lo que se obtendría de ese modo? ¿No existiría la sospecha de que se ha

producido una inversión del orden del análisis, al presentar como resultado lo que había sido de hecho el punto de partida? Todas esas funciones generales del discurso filosófico, de las cuales se procuró hacer condiciones de posibilidad anteriores a cada enunciado concreto, ¿no se obtuvieron simplemente por abstracción, a partir de lo que era manifiesto en los sistemas? ¿Acaso no se extrapolaron y metamorfosearon en formas generales elementos acerca de los cuales la experiencia ha mostrado, sin más, que pertenecen en común a varias filosofías?

Hay que hacer aquí una distinción importante: el presente análisis tiene en verdad que ver con "la filosofía", al menos tal como esta se constituyó y manifestó en la historia de Occidente desde los comienzos de la Época Clásica. El hecho en bruto de esa existencia, el factor característico de nuestro ethnos –que hubo y todavía hay cierta cantidad de enunciados y discursos que pasan por ser "filosofía" y muchos [244]de los cuales, al menos, se reconocen de inmediato como tales– es un hecho que sin lugar a duda constituye el horizonte del análisis: de él habla aquella, en él se encierra, pero también se esfuerza por eludirlo. Ahora bien, ese hecho no es asimilable ni reducible a la sucesión o a la simultaneidad de sistemas filosóficos que presentan semejanzas, parentescos o relaciones de filiación unos con otros. Que haya "filosofía" entre tantos otros discursos –algunos, anónimos y cotidianos; otros, designados como científicos, políticos, literarios, etc.– es una cosa; que esos discursos revistan formas entre las cuales pueden constatarse analogías [es otra distinta]. Pero cuando se dice que se trata de dos cosas diferentes, no se quiere dar a entender que estas son absolutamente independientes una de otra y que obedecen a dos regímenes que se ignoran. En realidad, no hay duda de que la organización conceptual de las filosofías se articula con las exigencias internas del discurso filosófico y sus funciones primeras. Pero esa articulación no es del orden de la pura y simple continuidad. Entonces, al intentar un análisis del hecho de que hay [245]filosofía, y deducir lo que ese discurso tiene de propio, no se procura definir lo que puede haber de común entre varios sistemas; no se quieren sacar a la luz los problemas fundamentales cuya constancia –a medias secreta– podría reconocerse por debajo de las diversas soluciones posibles; no se trata de reconstituir en términos un poco más generales –y, por lo tanto, un poco menos

determinados– el sistema de conjunto, el analogon de obra que habría escrito, a lo largo de tres siglos, la complicidad silenciosa de textos que en cierta medida se oponen, cuando no se ignoran. En otras palabras, no se trata de establecer la tabla de los "conceptos de conceptos" donde las diferentes filosofías puedan encontrar algo así como el principio de su generalización y la razón de su parentesco. Antes bien, se trata de establecer el concepto de las funciones que permiten al discurso construir, inventar, tomar, transformar los llamados conceptos "filosóficos". Esta diferencia entre "conceptos de conceptos" y "conceptos del funcionamiento de los conceptos" permite oponer la descripción presente a la historia de la filosofía y mostrar que, pese a todo, una y otra se relacionan entre sí. [246]Usualmente, se entiende por dimensión discursiva de la filosofía la elaboración de cierto dominio previo y autónomo que sería la filosofía misma en pleno uso de sus derechos, pero que nunca pueda manifestarse de otro modo que mediante un discurso; dicha elaboración incluiría dar forma conceptual a experiencias originarias u otros conceptos más antiguos. Además, conllevaría la definición semántica precisa de las palabras mediante las cuales se designan esas nuevas formas conceptuales, así como el diseño de los encadenamientos teóricos que pueden vincularlas unas a otras y, por último, la elección del recorrido que permite manifestar esas formaciones conceptuales y su red de pertenencia en una serie de proposiciones que se suceden. Un análisis del discurso filosófico de este tipo supone que la filosofía preexiste a su discurso como un campo teórico que tiene sus propias leyes y prescribe a la distancia la manera como se puede y se debe transcribirlo en enunciados. El comentario de una filosofía, lo que curiosamente se llama su "historia", [247]consiste en hacer su discurso lo más transparente posible en procura de que –por debajo o por entre las palabras, las frases, los capítulos y los libros– aparezcan la pura arquitectura de los conceptos, la experiencia única que se modula indefinidamente, el juego de las proposiciones fundamentales que constituyen algo así como una axiomática.[3] De todos modos, se trata de reencontrar el campo prediscursivo del que el discurso visible del filósofo es uno de los modelos posibles y, a decir verdad, el único. A partir de ese mismo campo prediscursivo, el discurso del historiador debe construir el modelo gris, paradójico, anexo y derivado. Debido a que él también anuncia ese dominio anterior al discurso, y debido a que su tarea consiste en redescubrirlo y definir todos sus

elementos, es, a la par de la obra analizada, otro de sus modelos. Debido a que no tiene por finalidad formular directamente ese dominio en sí mismo, sino únicamente en su relación con el modelo discursivo que tan solo una vez lo ha manifestado, constituye el modelo del modelo, y entonces comienza a funcionar respecto de él como campo prediscursivo. Y, al final, debido a que la necesidad del discurso filosófico [248]solo se explica si antes se consigue poner en evidencia cuál es el único modelo posible del campo teórico que él recorre y formula, el modelo del historiador debe ser completamente idéntico a aquel que es objeto de su análisis. De ahí, obviamente, las paradojas que caracterizan a la tarea y las presunciones de la historia de las filosofías: como segundo modelo de un campo prediscursivo que ya cuenta con un modelo, esa historia puede tener la pretensión de ser otra filosofía; como modelo del primer modelo, hace de la filosofía que le preexiste su objeto teórico, y al referirla sin cesar a un dominio prediscursivo del cual ella sería su formulación, puede aspirar a hacer a la vez su génesis y su crítica; por último, debido a que debe ser idéntica a lo que la tiene por modelo, no puede tener sino la pretensión, el criterio y la recompensa de decir exactamente lo que ha dicho el filósofo. Todo esto se resume en una paradoja general: para el historiador, se trata de pensar lo que pensó el pensamiento del filósofo, pero sin que este pensamiento lo haya pensado efectivamente. De ahí que la historia de la filosofía –aun aquella que pretende ser la más objetiva, la menos [249]cercana a una historia individual– no pueda darse otro espacio que el "pensamiento" del filósofo –lo que este consideraba como verdadero, lo que había tenido sentido para él, lo que él había querido decir–, y también de ahí que –por hostil que sea a toda psicología– no pueda evitar cierta división dentro del pensamiento entre lo explícito y lo implícito, entre lo manifiesto y lo subyacente. En todas sus formas, la historia de la filosofía se propone decir lo impensado del pensamiento, lo que reina por debajo de todos los discursos.

Pero no basta con oponer a esos análisis que atraviesan el discurso filosófico una descripción que se mantenga en el elemento de ese discurso. Es necesario, además, saber cómo puede lograrse que el discurso filosófico autorice una forma tal de comentario y por qué parece indicar por sí mismo un campo teórico que es previo a él. Sucede que la historia de la filosofía forma parte de la filosofía

misma desde hace mucho, en grado tal que actualmente ocupa la mayor parte de su superficie. Existen de hecho varios grandes tipos [250]de historia de la filosofía. Es fácil caracterizar cada uno en pocas palabras. Una filosofía existente puede caracterizarse como un conjunto constituido por una cantidad finita de conceptos, cada uno con un dominio preciso de significación y cada uno poseedor de reglas de uso posibles. Algunos de esos conceptos solo pueden obtenerse mediante definiciones iniciales; igualmente, algunas reglas deben plantearse al principio, sin que nada más pueda dar cuenta y razón de ellas. El resto debe poder construirse a partir de esos primeros elementos. En virtud de esto, el papel de la historia de la filosofía consiste en elaborar el sistema que da forma al armazón lógico de la obra. Ese sistema es principio de explicación de todas las partes del discurso y de la manera como se eslabonan, a pesar de las discontinuidades o las contradicciones aparentes, y a la vez criterio de su coherencia. Los historiadores de la filosofía también pueden tratar el discurso como la traducción verbal de una serie de experiencias (tal vez de una sola) anteriores a cualquier conceptualización: dichas experiencias están en el límite originario [251]de la filosofía; forman parte de ella porque solo se manifiestan en el discurso filosófico y también escapan a él, porque son las que lo hacen posible. A su vez, esta posición ambigua explica que esa experiencia, por un lado, se funda con una obra y no pueda separarse de ella ni traducirse de manera válida en otros términos, y por otro lado, que, sin embargo, esa obra jamás sea capaz de agotarla, acabar con ella y sortearla por entero. El historiador de la filosofía también puede abordarla como transcripción, en un discurso que se pretende verdadero, de un dominio o una serie de dominios plenamente dotados de una organización, racionalidad y discursividad propias, de modo que el campo prediscursivo de la filosofía solo es tal para ella. Así, la filosofía le impone una forma de discurso adicional que no enuncia su verdad, sino que la transforma de conformidad con otro sistema de representación.[4] Por último, ese dominio prediscursivo podría concebirse como otro discurso, pero tan remoto, tan oscuro, tan velado, que nunca llegaría a los oídos de nadie si las diferentes filosofías [252]no constituyeran, precisamente, otros tantos esfuerzos por descifrarlo a través de los signos a los cuales tenemos acceso: cada obra filosófica, en su unidad interna, propondría una suerte de código que permite dar un sentido a todos los elementos despedazados y

enigmáticos que nos llegan de la naturaleza, el mundo, la historia y la palabra de los hombres.[5] En síntesis, a partir del momento en que el discurso filosófico se remite a un dominio que le es anterior y le sirve de fundamento, se plantea la necesidad de tratar la filosofía ya sea como sistema, como experiencia, como ideología o como desciframiento.

En referencia a estos cuatro tipos de historia de la filosofía, conviene hacer algunas observaciones. Desde el momento en que, por las razones antes mencionadas, el discurso filosófico mantuvo consigo mismo una relación de historia, aquellas cuatro formas se sucedieron en el orden inverso al expuesto. En un principio se procuró tratar cada filosofía como el desciframiento parcial, a la vez fundado e ilusorio, de un logos único cuya compilación total sería la única filosofía verdadera (es decir, última); luego se trató de definir la manera en que las filosofías, [253]apoyándose en los contenidos científicos, religiosos y políticos que constituyen para ellas un dominio previo, pero ocultándolos, los transforman; se trató de reconstituir, detrás de cada gran discurso filosófico, la experiencia (intuición o percepción del mundo) cuya inagotable transcripción aquel emprende y recomienza incesantemente; por último, en época más reciente, se procuró recuperar en cada obra filosófica la coherencia sistemática que une sin contradicción todos los segmentos del discurso.[6] Ahora bien, estas cuatro grandes formas de historia que la filosofía misma suscitó y mantuvo desde hace ciento cincuenta años no son, ni siquiera cuando lo intentan de manera explícita, puntos de vista no filosóficos sobre la filosofía, pero tampoco son, ni siquiera cuando tratan de hacerse pasar por tales, filosofías casi originales. Son simplemente modos de funcionamiento del discurso filosófico con respecto a sí mismo. De hecho, esas cuatro formas de historia corresponden término a término a las cuatro funciones del discurso filosófico. El análisis del sistema corresponde [254]a la función de legitimación, pues para el historiador se trata de encontrar el conjunto de las definiciones, los conceptos y las reglas de deducción de las proposiciones que dentro del discurso harán verdadero cada uno de los enunciados que figuran en él. El análisis de la experiencia fundamental corresponde a la función reflexiva del discurso: se propone sacar a la luz lo que puede residir en el origen del discurso, en la génesis ideal que siempre vuelve a suscitarlo y que define los límites de su horizonte.

Explicar una filosofía como ideología es situarse dentro de la función crítica del discurso para ejercerla sobre este mismo; es procurar definir qué carga de elementos implícitos está presente en el discurso, qué sistema de apariencias suscita este y cuáles son las operaciones prácticas que se contemplan o se efectúan en él. Por último, tratar las filosofías como los desciframientos balbuceantes de una palabra única es retomar la función interpretativa de cada discurso filosófico, porque la cuestión es recuperar el logos del cual las filosofías serían algo así como la memoria olvidadiza, la enciclopedia parcial. La historia de la filosofía no se equivoca al considerar que "forma parte" de esta [255]última, y que en dicho sentido se opone a la historia de las ciencias, que por su parte nunca constituyó todavía una ciencia, y a la historia de la literatura, que nunca es directamente y de pleno derecho una obra.[b] La historia de la filosofía se aloja en el funcionamiento del discurso filosófico, pero no constituye meramente su reflejo y su imagen gratuita. Con respecto a ese discurso, tiene un papel muy preciso que desempeñar. A primera vista, parece que la historia de la filosofía, aunque tome por objeto singular todas las manifestaciones del discurso filosófico, tiene por resultado la borradura de su forma particular; con eso, no se apunta simplemente a las "reducciones" que muestran a las filosofías como supervivencias de formas religiosas o como operaciones políticas y tampoco se designa simplemente la reducción "ideológica" de la filosofía, sino las cuatro grandes modalidades de su historia. Las cuatro hacen valer [256]una de las funciones del discurso en el lugar de las otras tres, y así, en vez de la heterogeneidad funcional que asegura el ciclo entero del discurso, no hay más que un dominio único y absolutamente homogéneo: una capa de nociones ligadas unas a otras, sea como serie de inferencias necesarias, sea como despliegue temático o conceptual de una única experiencia, sea como conjunto de traducciones ideológicas, sea como momentos diferentes de una misma tarea de descifrado. Pero ese desdibujamiento de la heterogeneidad funcional del discurso filosófico tiene su razón de ser precisamente en este discurso. Hemos visto que en la filosofía occidental la posibilidad de una relación histórica con ella misma se constituyó cuando al final de la Época Clásica el segundo modelo de discurso,[c] al sustituir al primero, no lo borró, sino que lo desplazó y lo retomó sin que esa referencia desapareciera nunca. De ahí el proyecto de unificar una con otra dos redes teóricas incompatibles,

y de ahí las dos ideas correlativas de que la tarea de la filosofía es infinita, con una meta siempre [257]remota, y de que solo puede realizarse en su cercana e inminente desaparición. Ahora bien, con respecto a esa tarea infinita y ese fin amenazante, la filosofía tiene un papel muy preciso que desempeñar. Y si existe en cuatro formas diferentes, es porque ejerce ese papel en las cuatro regiones definidas por las funciones del discurso, las redes teóricas que aseguran su ejercicio y los dominios primarios que les corresponden.

Hemos visto que el discurso filosófico debía legitimarse por sí mismo, habida cuenta de que, a diferencia de los enunciados científicos, no hacía abstracción del aquí y del presente a partir de los cuales el sujeto hablante lo formula. Ahora bien, al tratar las filosofías como tramas homogéneas de definiciones, conceptos e inferencias, el historiador se sitúa en una dimensión ideal en que el discurso filosófico podría tener el mismo modo de ser que una serie de proposiciones científicas. Al mismo tiempo, se comprende que la filosofía ya no tenga que optar entre una teoría del develamiento y una teoría de la manifestación, porque la verdad de su discurso [258]se da en una pura evidencia formal que vale de la misma manera para toda serie de proposiciones, sean cuales fueren. Se comprende también que el proyecto de una teoría absolutamente rigurosa del sujeto no sea ya una tarea indefinidamente remota, porque en lo sucesivo el sujeto hablante está dado en el principio, asegurado y legitimado en todo lo que dice, en forma de principios universales de coherencia. Por eso, porque ha existido efectivamente como discurso racional, la filosofía ya no está próxima a desaparecer en el movimiento de su propia realización. Las consecuencias de un tipo semejante de análisis histórico resultan manifiestas: cada filosofía debe poder aislarse como una serie de proposiciones no contradictorias; pero todas pueden corresponder a una crítica precisa: interna, si su coherencia está ausente, o externa, si apela a enunciados de los que puede demostrarse racionalmente que son falsos. Pero resulta evidente que toda esta demostración de posibilidad de la filosofía se basa sobre el principio de que, frente a los enunciados científicos, no existe discurso filosófico que tenga un modo de ser singular.[7]

[259]Podría retomarse la demostración para las otras tres formas de

historia. Nos basta con indicar sus principales líneas. La función reflexiva contrapone el discurso filosófico al discurso de ficción: es necesaria en la medida en que, a diferencia de este último –que constituye al sujeto al inventarlo a cada instante–, el primero constituye al sujeto que habla y el lugar y el tiempo desde los que habla; por ende, está obligado a buscar un fundamento para su propia palabra, ya sea en un derecho originario de posesión de la verdad o bien en condiciones que lo autorizan a acceder a ella. Ahora bien, al tratar una filosofía como la transcripción de una intuición primigenia o una visión del mundo,[8] el historiador sitúa al filósofo (es decir, al sujeto hablante) en el marco de una especie de discurso anterior a su propio discurso: discurso breve, instantáneo de la intuición, discurso ilimitado, casi silencioso de la visión del mundo, dentro del cual nacen el discurso filosófico y el que lo pronuncia. Ese discurso es a la vez condición y origen de la filosofía: le da su verdad y al mismo tiempo la limita. Y la historia muestra que la filosofía poseía de antemano (en el discurso irreflexivo que fue su punto de partida) el fundamento que [260]buscaba en una tarea infinita. Pero, también en este caso, esa demostración de posibilidad se basa sobre el principio de una naturaleza común entre discurso de ficción y discurso filosófico. Del mismo modo, la historia que aborda la filosofía como ideología demuestra que, efectivamente, esa filosofía está ligada a una práctica y, más aún, que constituye en sí misma una práctica y puede realmente cambiar la faz del mundo, pero a condición de pertenecer al mismo modo de discurso que los enunciados políticos o cotidianos. Al final, el historiador que se propone probar que el discurso filosófico saca a la luz el logos del mundo (y también probar que la filosofía, en su devenir, constituye efectivamente y a la vez la enciclopedia y la recopilación de ese logos) supone necesariamente que el discurso filosófico, así como el discurso religioso, retoma en sí mismo la anterioridad de una palabra absoluta.

Se advierte de qué manera la historia de la filosofía, que el modo [261]de ser del discurso filosófico hace necesaria a partir de determinado momento, solo es posible como discurso que enmascara dicho modo de ser y presenta a la filosofía como un analogon de los enunciados científicos, ficticios, cotidianos o religiosos. Por ende, de ninguna manera consiste en decir que cada

uno de esos análisis históricos es falso en su género ni que la historia de la filosofía en general es un vasto error en el cual se extravió el pensamiento durante más de un siglo y del cual habría que renegar de una vez si se quiere liberar a la filosofía para hacerla nuevamente posible. Por el contrario, en la medida en que puede mostrarse que esa historia en general y las diversas formas que adopta son parte integrante del discurso y resultan indispensables para su régimen, están entonces filosóficamente fundadas. La historia de la filosofía no es el olvido de la filosofía ni la última manifestación, el último repliegue sobre sí de un pensamiento, de una formación cultural o de una disciplina en vías de desaparecer: es uno de los momentos funcionales del discurso filosófico. Momento funcional a la vez importante y paradójico, [262]porque su papel consiste en homogeneizar todos los otros momentos de ese discurso, al extremo de hacerlos aparecer como una napa continua de nociones, y porque otro de sus papeles es borrar la especificidad del discurso filosófico con respecto a los demás modos del discurrir. En este punto, resulta fácil comprender la diferencia entre la historia de la filosofía y el tipo de descripción aquí propuesto. Este último se asigna la tarea de recuperar lo que era, en su singularidad, el discurso filosófico. Por lo tanto, puede y debe unirse a la historia de la filosofía, tal como esta existe; pero no para encontrar allí una superposición –una suerte de plano perpendicular al suyo, que enuncie en términos de constataciones históricas precisas lo que él buscó deducir del mero modo de ser del discurso filosófico–, sino en cuanto uno de los elementos que forman parte del discurso de los filósofos. Entonces, la historia de la filosofía no es otra manera, irreductible a la primera, de describir la filosofía: es por sí misma objeto de descripción dentro de una descripción más general que concierne a la propia filosofía.

[263]Esta discontinuidad entre la historia de la filosofía y la actual descripción explica unas cuantas diferencias que vale la pena destacar. En la historia de la filosofía, el lugar privilegiado del análisis es la obra considerada en su individualidad, ya sea como libro o bien como serie de obras sucesivas que derivan de la anterior, la transforman y la desarrollan, encaminándose hacia una última que consuma las demás o las deja en suspenso. El espacio que se mantiene en la grisura es el que separa las obras y debería constituir, si no se lo pasara por alto, su lugar común. De modo que,

para el historiador, solo existen filosofías; en cuanto a la continuidad que podría establecerse entre ellas, no se la puede buscar sino en el dominio prediscursivo que es anterior a la filosofía misma: es decir, en una estructura universal de la razón, en cierta permanencia de la intuición del mundo, en el devenir propio de los dominios cuya toma de conciencia crítica asegura la filosofía o, para terminar, en el logos del mundo que poco [a] poco se mueve [264]hacia el punto de su manifestación. Entonces, el principio en virtud del cual la filosofía puede tener una historia es ajeno a la filosofía misma. De suerte que, de una obra filosófica a otra, la discontinuidad es poco menos que total: en efecto, nunca puede ligarlas otra cosa que el contenido o el elemento no filosófico del sistema.[9] A partir del momento en que comienza lo que en la obra es propiamente filosófico, se rompe cualquier continuidad, pero al mismo tiempo se inaugura una nueva homogeneidad: la de los conceptos y las nociones cuyo encadenamiento debe formar la trama ininterrumpida de la obra. La historia de la filosofía, al menos en su forma tradicional, supone una organización ternaria: el suelo impreciso, mal dilucidado, de un devenir, a la vez continuo y cambiante, que es ajeno a la filosofía pero que al mismo tiempo explica la semejanza y las diferencias entre los sistemas; en segundo lugar, la filosofía misma, que no existe sino en la discontinuidad entre las filosofías, el comienzo siempre absolutamente nuevo de estas y su final siempre irremediable, y por último la continuidad filosófica interna de cada una de esas filosofías separadas.

[265]A lo sumo, a veces sucede que a esta serie de continuidades separadas le sobreviene una ligera red de conceptos que se supone común a varias filosofías, de problemas transmitidos de una a otra, de temas un poco indiferenciados que recorren un grupo. Pero al observar de cerca, el historiador no tarda en darse cuenta de que, tan pronto como pasan de una primera filosofía a una segunda, esos temas, problemas o conceptos se convierten en otros por su contenido, su sentido, sus reglas de uso; en otras palabras, en cuanto forman parte de una filosofía, no pueden seguir siendo los mismos, y si un sistema acoge aquellos que se formaron y utilizaron en una obra precedente, lo hace tratándolos como exteriores a su propio discurso, en el mismo carácter que si se tratara de un concepto matemático o de un problema planteado por la política.

En el método de descripción aquí utilizado, el juego de las discontinuidades es inverso. Dentro de una y la misma obra, se reconocen funciones discursivas absolutamente heterogéneas, pero absolutamente indispensables entre sí. En caso de [266]considerárselos desde ese punto de vista, los diferentes elementos del discurso bien pueden no obedecer la regla de la coherencia, [pero] no pueden evitar ser funcionalmente compatibles. Esto tiene dos consecuencias: en primer lugar, esa compatibilidad nunca puede ser un instrumento de crítica o una instancia de juicio acerca del sistema. No hay que preguntarse si los diferentes elementos del discurso son compatibles: no pueden no serlo, ya que dicha compatibilidad es condición del funcionamiento y de la consiguiente existencia del discurso; el problema que se plantea a la descripción es saber mediante la elección de qué posibilidades se ejercen las funciones del discurso. La otra consecuencia es que dentro de un discurso un único concepto puede encargarse perfectamente de dos funciones: en cada uno de esos papeles, tiene reglas precisas de uso que pueden muy bien no ser las mismas. Lo aquí mencionado redunda en que, si se lo analiza únicamente en términos de coherencia conceptual, se lo descubrirá heterogéneo e incluso contradictorio consigo mismo. Esto no implica un juicio sobre la filosofía en cuestión, indica solamente la imposibilidad de hacer entrar ese concepto en un discurso de tipo científico.

[267]Ahora bien, ese vínculo indispensable entre las diferentes funciones del discurso no remite a la decisión del filósofo, al rigor de su pensamiento, a la unidad de su experiencia, sino a necesidades que corresponden al discurso filosófico en general (o, mejor, a la forma de discurso aparecida en el mundo occidental hacia comienzos del siglo XVII). Por ende, lo común a las diversas filosofías no es lo no filosófico que las precede o las rodea, sino por el contrario lo que hay de específico en la filosofía: la forma singular de su discurso. El momento esencial, el tiempo pleno de esa descripción, no es así la obra en su individualidad, sino lo que la rodea, lo que la sostiene, lo que –de un texto a otro, de un sistema a otro que lo critica o lo contradice– constituye la permanencia de la filosofía como discurso. Es el intersticio de las obras lo que se ha procurado sacar a la luz. Aparece entonces la posibilidad de comparar las obras entre sí. Esta comparación puede hacerse de dos

maneras. [Por un lado,] establecer las equivalencias [268]funcionales: mostrar que tales conjuntos de proposiciones, tales juegos de conceptos que en apariencia no tienen elemento alguno en común, ocupan el mismo lugar en el ciclo funcional de dos discursos filosóficos. Y por otro lado, mostrar cuáles son, a partir de las decisiones fundamentales y comunes a todos los discursos, las elecciones que han sido comunes y las que han sido diferentes. Se advierte que, con eso, la descripción puede, en el nivel mismo de la filosofía, abrir una dimensión histórica que la historia tradicional solo había podido encontrar en sus límites exteriores: aparece un espacio dentro del cual cada posibilidad puede situarse, cada tipo de compatibilidad definirse, y describirse cada conjunto de transformaciones que permite pasar de uno de esos tipos a otro. Acaso se dirá que esta es una historia muy pobre, y que, por su parte, la verdadera historia está contenida en el gran río del tiempo, está hecha de una continuidad de causas y efectos, tiene determinaciones profundas y va [269]de un origen opaco a la claridad de un horizonte que siempre retrocede. Pero al final hará falta que nuestra época retome todos los viejos temas que encantaron el siglo pasado. Al final hará falta admitir que el tiempo es espacio, un espacio de posibles simultáneos, y que la historia los recorre según formas que no nacen del gran impulso del devenir, sino de las leyes que rigen lo simultáneo y prescriben su transformación en otro simultáneo. En cualquiera de los casos, es necesario hacer pasar del pro al contra y del negro al blanco esta historia que han contado hasta el día de hoy los historiadores de la filosofía:[10] en vez de situar obras separadas en la palidez sin densidad de un continuo jamás formulado, es cuestión [de] hacer que surja el intersticio de las obras y de definir su sucesión en la simultaneidad de los posibles. Porque la filosofía es precisamente ese lugar: al margen de las obras, y donde estas están juntas.

▪

[a] Tachado: “y se trata en verdad de lo que los historiadores acostumbran llamar ‘sistemas filosóficos’”.

[b] Nota de Foucault a pie de página: “No se niega aquí la existencia de una relación intrínseca entre los discursos literarios o

científicos y la posibilidad de hacer su historia".

[c] Tachado: "se había transformado en el que caracteriza la filosofía moderna".

[1] Sobre los puntos de elección y el principio de cierre, ver respectivamente p. 182 y ss. y n. 4 del capítulo 8, pp. 135-136; pp. 60-62 y n. 11 del capítulo 4, pp. 68-69.

[2] Sobre la descripción de la filosofía como sistema filosófico en Gueroult y Vuillemin, ver pp. 61-62 y n. 11 del capítulo 4, pp. 68-69; p. 123 y n. 4 del capítulo 8, pp. 135-136.

[3] Mientras las referencias a la "pura arquitectura de los conceptos" y al "juego de las proposiciones fundamentales que constituyen algo así como una axiomática" remiten respectivamente al método de Gueroult y al de Vuillemin, la alusión a la "experiencia única que se modula indefinidamente" apunta a un conjunto de posiciones tanto más extenso. En lo que sigue del ms. (p. 165 y ss.), Foucault asocia esa "experiencia" a una de las grandes formas de la historia de la filosofía, cuya aparición precede a la de los sistemas filosóficos considerados por Gueroult y Vuillemin, y a la cual estos se oponen de manera explícita. En su Leçon inaugurale en el Collège de France (ob. cit.), Gueroult critica el "exceso de subjetivismo" de los enfoques que, en historia de la filosofía, se basan en la intuición del filósofo, sea esta de naturaleza espiritual o psicológica, o incluso cuando coincide con "el proceso espiritual histórico que conduce a la formación de cierta Weltanschauung", de conformidad con una tradición de inspiración romántica en la cual se situarían Henri Bergson y Étienne Gilson (ibíd., p. 29; ver asimismo n. 8 del presente capítulo, p. 178). En ese contexto se desarrolla, durante la posguerra, la famosa querella en torno del cogito cartesiano en la que se enfrentan Martial Gueroult y Ferdinand Alquié con sus diferentes maneras de practicar la historia de la filosofía: ver Ferdinand Alquié, La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, París, PUF, 1950, y Descartes. L'homme et l'œuvre, París, Hatier-Boivin, 1956, y Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vols., París, Aubier, 1953 [ed. cast. en 2 vols.: Descartes según el orden de las razones, trad. de Francisco Bravo, Caracas, Monte Ávila, 2005]. La confrontación entre ambos en ocasión del Coloquio de Royaumont

sobre Descartes en 1956 hará época (Colloque Philosophique de Royaumont, Descartes, París, Minuit, 1957). Sobre este debate en general, ver Pierre Macherey, Querelles cartésiennes, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, pp. 13-32. En Descartes. L'homme et l'œuvre, ob. cit., p. 13, Alquié propone una lectura del pensamiento de Descartes a partir de la "experiencia del hombre", e insiste en la importancia de una "dimensión vertical por la cual el hombre entra en contacto con la verdad", a fin de "resituar su sistema en la realidad concreta donde nació, porque Descartes, para entregarnos sus pensamientos, cree necesario hablarnos de la historia de estos". De ahí proviene la exigencia de reinscribir la "realidad concreta" de la historia y lo vivido en "el orden temporal en el cual se desarrolló un pensamiento vivo" (ibíd., p. 8). En otras palabras, se busca restablecer una historia en el sentido de una evolución personal, e incluso de un proceso existencial, para demostrar que el orden argumentativo que caracteriza la obra de Descartes se enreda con experiencias individuales que no pueden llevarse al orden lógico. Según Alquié, esta perspectiva permite destacar los límites de la historia de la filosofía tal como la practica Gueroult: "Los historiadores de la filosofía, al estudiar doctrinas más que hombres, ideas en vez de pensamientos, suelen atribuir poca importancia al proceso por el cual se llega a ser filósofo. En ellos, ese proceso parece darse por descontado, y cada pensador encuentra su lugar en una historia en la cual, por una suerte de filiación continua, las doctrinas engendran las doctrinas" (ibíd., p. 93). En la posguerra, estos debates se inscriben claramente en un marco fenomenológico y existencialista con el cual el joven Foucault entra en contacto no solo por la vía de la recepción de Heidegger en Francia, sino también por intermedio de Maurice Merleau-Ponty y Henri Gouhier. En los archivos de la BNF (Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 37), donde se recogen numerosos documentos que se remontan a la época de la formación filosófica de Foucault, se encuentran varias fichas de lectura referidas a los cursos y trabajos de Maurice Merleau-Ponty sobre la ciencia, la percepción y la fenomenología (carpetas 11 y 19) y de Henri Gouhier sobre la psicología, la metafísica, Auguste Comte y Henri Bergson (carpetas 21, 26 y 29). En su curso de 1947-1948 en la École Normale Supérieure acerca de los desarrollos del problema cartesiano de la unión del alma y el cuerpo, Merleau-Ponty afirma que "la objetividad de la historia de

la filosofía solo se encuentra en el ejercicio de la subjetividad" (L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure, 1947-1948, ed. de Jean Deprun, París, Vrin, 1968, p. 11 [ed. cast.: La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson, trad. de Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Encuentro, 2006]). Este enfoque iba a alentar a Foucault a trasladar sus intereses en la psicología y las ciencias humanas hacia un proyecto de tesis complementaria sobre los poscartesianos (ver D. Eribon, Michel Foucault, ob. cit., p. 74), en relación con el cual contacta a Gouhier, cuyo abordaje de la historia de la filosofía la hacía corresponder a una "visión del mundo", una creación del hombre a quien, como filósofo, se encomendaba dar respuesta a las preguntas de su época. Su libro sobre Descartes publicado en 1961 se sustenta en "dos postulados": por un lado, aquel que afirma que "una filosofía solo tiene sentido en referencia a cierta visión del mundo de la que es la expresión", y por otro, aquel según el cual "los filósofos por los que existe una historia de la filosofía son hombres que hablaron. […] La palabra compromete pues al filósofo en su tiempo" (Henri Gouhier, La Pensée métaphysique de Descartes [1962], 4ª ed., París, Vrin, 1987, pp. 9-12). En 1961, se invita a Gouhier, "en su carácter de especialista en la historia de la filosofía", a formar parte del jurado de tesis de Foucault, del que asume la presidencia, y se le encarga la redacción del informe de defensa. A la vez que reconoce, como los otros miembros del jurado, la originalidad y los méritos de Folie et déraison, destaca, no obstante, que los textos de los que se vale Foucault, incluidas las Meditaciones de Descartes, se tratan menos desde la condición de "exégeta o historiador" que en función de la exigencia de formular su propia posición filosófica, "cierta 'valoración' de la experiencia de la locura", lo cual lo hace buscar "en la conciencia la idea que los hombres de una época se hacen de la locura y [determinar] varias 'estructuras' mentales en la 'Época Clásica'" (reprod. en D. Eribon, Michel Foucault, ob. cit., pp. 198-199).

[4] Foucault se refiere aquí al conjunto de las perspectivas que, a partir de Karl Marx y Friedrich Engels, se consagran por un lado a describir la filosofía como una trasposición ideológica que asegura la reproducción de las relaciones de producción, y por otro, presuponen la existencia de un discurso verdadero o científico (el

de la economía política), exterior al discurso filosófico pero capaz de desenmascarar sus vínculos con aquello de lo cual la filosofía no sería sino expresión o reflejo. Además de apuntar en sentido amplio a una perspectiva marxista sobre el estatus ideológico de la filosofía, que en la época se había visto enriquecida por la traducción de una antología de textos de Gramsci (ver Gramsci, ed. de Jacques Texier, París, Seghers, 1966), Foucault alude aquí a lo que lo separa del enfoque de Althusser, determinante, en varios aspectos, para la formulación de sus posiciones antihumanistas (ver Michel Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal" [1966], en DE 1, texto 37, pp. 541-546; la cita, en p. 544 [ed. cast.: "A propósito de Las palabras y las cosas", en Saber y verdad, ob. cit., pp. 31-37]), aunque, desde sus años de formación en la ENS, sigue personalmente ligado a aquel. Aquí, Foucault apunta en especial a la noción althusseriana de "corte epistemológico", correspondiente a una práctica de transformación teórica que "funda una ciencia al separarla de la ideología de su pasado y revelar el carácter ideológico de este último" (Louis Althusser, Pour Marx, París, François Maspero, 1965, p. 168 [ed. cast.: La revolución teórica de Marx, trad. de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 2004]; ver la introducción de M. Foucault, L'Archéologie du savoir, op. cit., p. 12). Foucault ya había criticado la idea de que Marx habría introducido un corte epistemológico en el seno de la economía política del siglo XIX en Las palabras y las cosas (ob. cit., pp. 273-275 de la ed. fr.). Y vuelve una vez más a esa "diferencia evidente" que lo separa de Althusser en una entrevista de 1967, pero en esta oportunidad también reconoce los considerables aportes de "la noción de historia desarrollada por Althusser al comienzo de Para leer 'El capital'", destacando que, si Marx introdujo un "corte radical", fue sin duda en la "conciencia histórica y política de los hombres", y que "la teoría marxista de la sociedad inauguró sin dudas un campo epistemológico enteramente nuevo" (M. Foucault, "Sur les façons d'écrire l'histoire", cit., p. 615; ver también Michel Foucault, "Interview avec Michel Foucault" [1968], en DE 1, texto 54, pp. 679-690; la cita, en p. 681 [ed. cast.: "Todo se convierte en objeto de un discurso", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 119-126]). Algunas de estas consideraciones se retoman asimismo en el curso que Foucault dicta en la Universidad de Túnez poco después de la redacción de El discurso filosófico, en especial cuando aborda la cuestión del

funcionamiento de la estructura antropológico-humanista del discurso filosófico en la cultura occidental moderna (ver BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 58, carpeta 2, cit.).

[5] Alusión a Hegel, a quien Foucault define como el "primer historiador de la filosofía" que apunta a dominar el mundo y la historia "bajo la forma de un saber universal que tenga la forma de la subjetividad y descubra a nuestros ojos que ese mundo es nuestro; Hegel reconoce en un saber como ese la marca de la filosofía que él mismo se ha atribuido la tarea de llevar hasta su consumación" (ver BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 70, carpeta 3, "Descartes").

[6] Es importante señalar que Foucault considera esas formas tipológicas como momentos funcionales de la descripción arqueológica del propio discurso filosófico. Esto implica que el orden cronológico de aparición de dichas formas no excluye que ciertas funciones discursivas que corresponden a diferentes tipos de historia de la filosofía puedan a su vez combinarse en un enfoque histórico-filosófico determinado, como por ejemplo en Jean Hyppolite (1907-1968). Como declara Foucault en 1969 en el homenaje que le rinde tras su muerte, aquel "de buena gana comparaba su propia tarea con dos de las grandes obras que le eran contemporáneas y que aplaudió en su lección inaugural en el Collège de France. La de Merleau-Ponty, búsqueda de la articulación originaria del sentido y la existencia, y la de Gueroult, análisis axiomático de las coherencias y las estructuras filosóficas. Entre esas dos referencias, la obra de Hyppolite consistió desde el comienzo en nombrar y exponer –en un discurso a la vez filosófico e histórico– el punto donde lo trágico de la vida cobra sentido en un logos, donde la génesis de un pensamiento se convierte en estructura de un sistema, donde la existencia misma se formula en una Lógica. Entre una fenomenología de la experiencia prediscursiva a la manera de Merleau-Ponty y una epistemología de los sistemas filosóficos –tal como se presenta en Gueroult–, la obra de Hyppolite puede leerse ya sea como una fenomenología del rigor filosófico o como una epistemología de la existencia filosóficamente reflexiva" (Michel Foucault, "Jean Hyppolite, 1907-1968" [1969], en DE 1, texto 67, pp. 807-814; la cita, en pp. 810-811; ver también Jean Hyppolite, "Leçon inaugurale au Collège de France", 19 de

diciembre de 1963, en Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite, 1931-1968, 2 vols., París, PUF, 1971, vol. 2, pp. 1003-1028). Sobre la relación entre Foucault e Hyppolite, ver asimismo n. 5 del capítulo 11, pp. 198-199.

[7] Foucault se refiere aquí a una idea que, con algunas diferencias, encontramos tanto en Gueroult como en Vuillemin: que la validez de una obra o de un sistema filosófico está dada por los medios de prueba que reconstruyen lo que Foucault llama su "armazón lógico" (ver p. 165). Es sobre todo Vuillemin quien sigue este camino, al presentar la cuestión de la validez de una filosofía en términos de formalización lógico-matemática con la ayuda de la filosofía anglosajona del lenguaje (ver n. 4 del capítulo 8, pp. 135-136), sobre la cual deplora que haya un desconocimiento casi completo –la excepción es Benveniste– en el contexto filosófico francés; ver Jules Vuillemin, "Un Français peut-il encore comprendre les philosophes d'outre-Manche?" [1966-1967], ed. de B. Mélès, Les Études Philosophiques, 112, 2015, pp. 9-30. Si bien más adelante termina por reconocer que en filosofía no hay criterio racional de decisión, Vuillemin, en Physique et métaphysique kantiennes (París, PUF, 1955), sostiene que "la filosofía es en sí misma una ciencia" (p. 3), y en La Philosophie de l'algèbre, ob. cit., se propone "utilizar las analogías del conocimiento matemático para criticar, reformar y definir, en la medida de lo posible, el método propio de la filosofía teórica", lo cual lo llevará a reivindicar una "comunidad de método entre las matemáticas y la filosofía", sometidas las dos al método axiomático (ibíd., p. 5). Sobre esta cuestión, ver J. Bouveresse, Qu'est-ce qu'un système philosophique?…, ob. cit., en especial "Cours 8. Comment se fait le choix entre les systèmes". El propio Foucault reconoce que las matemáticas, tras la mutación del discurso filosófico atestiguada por Nietzsche, bien pueden suponer "actos filosóficos" y participar por esa vía, sobre todo mediante la descripción de las estructuras formales del lenguaje, en un estructuralismo en sentido amplio que coincide con una filosofía capaz de efectuar un diagnóstico de la actualidad; ver M. Foucault, "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer…", cit., p. 608 y ss. Sin embargo, según Foucault, el interés de una descripción lógico-matemática de las estructuras formales no autoriza a Vuillemin a reducir o someter el discurso filosófico a los mismos criterios de validez que el discurso científico y el método

axiomático. De hecho, la aplicación de esos criterios solo resulta posible mediante la supresión de la relación que el discurso científico sostiene con su "ahora", lo que lo lleva a ignorar lo que caracteriza, para Foucault, la singularidad misma del estatus discursivo que él atribuye a la filosofía y sus enunciados. En otras palabras, Foucault establece una discontinuidad nítida entre el estatus teórico de la filosofía, que no tiene relación sino con su validez formal y con el "conocimiento puro", y su estatus discursivo, abierto a la exterioridad de su "ahora" que modifica su funcionamiento y le plantea a la vez el problema de las relaciones del discurso filosófico con la no filosofía de los otros tipos de discurso. Esta crítica de la descripción de la filosofía como sistema se retoma en el capítulo 12 ("Pensar después de Nietzsche") en referencia al intento del positivismo lógico de responder a la "descomposición del discurso filosófico" efectuada por Nietzsche (ver pp. 206-207 y 208-210). Se encontrará una contextualización más amplia sobre los debates de la época en lo que concierne a los estatus respectivos de la filosofía y la ciencia en las discusiones entre Michel Foucault, Alain Badiou, Georges Canguilhem, Dina Dreyfus, Jean Hyppolite y Paul Ricœur en una serie de emisiones producidas por la radiotelevisión escolar en el año académico 1965-1966: Michel Foucault, "Philosophie et vérité" [1965], en DE 1, texto 31, pp. 476-492 [ed. cast.: "Filosofía y verdad", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 39-51].

[8] Sobre la historia de la filosofía como experiencia prediscursiva que conduce a una "visión del mundo", ver pp. 162-164, p. 169 y n. 3, pp. 174-175; pp. 165-166, y n. 6 de este capítulo, pp. 176-177. Durante sus años de formación, Foucault había abordado la noción de Weltanschauung en Wilhelm Dilthey y Karl Jaspers; ver BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 37, carpetas 49 y 42, sobre todo acerca de Wilhelm Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (1911), y de Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen (1919). En sus cursos de 1954-1955, Foucault revisa la noción de "visión del mundo" en Dilthey y sostiene que, si "el Leben es en verdad el suelo trascendental a partir [del cual] el mundo puede ser un mundo, […] la tragedia de Dilthey es haber acompañado este proceder de una génesis psicológica de la Weltanschauung [visión del mundo] a partir de la voluntad, la

representación y la afectividad, como tríada psicológica característica de la naturaleza humana" (M. Foucault, La Question anthropologique…, ob. cit., p. 130). En su "Cronología", Daniel Defert señala que en 1967, durante la discusión que sigue a la intervención de Foucault en el seminario de Raymond Aron, este último "quiere asimilar absolutamente episteme y Weltanschauung", y esto "contribuirá al abandono del concepto en La arqueología del saber" (D. Defert, "Chronologie", cit., p. 39). En efecto, en su libro de 1969 Foucault escribe: "Las relaciones que he descripto valen para definir una configuración particular; no son signos para describir en su totalidad el rostro de una cultura. Los amigos de la Weltanschauung se sentirán decepcionados: estoy interesado en que la descripción que inicié no sea del mismo tipo que la suya. Lo que en ellos sería laguna, olvido, error, es para mí exclusión deliberada y metódica" (M. Foucault, L'Archéologie du savoir, ob. cit., p. 207; ver también, más adelante, Michel Foucault, "Les problèmes de la culture: un débat Foucault-Preti" [1972], en DE 1, texto 109, pp. 1237-1248; la cita, en p. 1239 [ed. cast.: "Los problemas de la cultura: un debate Foucault-Preti", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 289-302]).

[9] En su intervención del 17 de marzo de 1967 en el seminario dirigido por Raymond Aron en la Sorbona, Foucault reseña los trabajos de Gueroult y, más precisamente, la individualidad de la obra y la introducción, entre una obra y otra, de un elemento prediscursivo o extradiscursivo. Al poner curiosamente en relación el método de Gueroult con el de la historia de las ideas (ver capítulo 4, n. 10, pp. 67-68), Foucault analiza lo que designa como "principio de coherencia de la obra" que permite "describir la manera en que un enunciado puede producir otro, y cómo, por transformaciones sucesivas, se puede así recorrer el conjunto de la obra" (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 55, carpeta 10). De ahí deriva el siguiente problema: una vez "que se franquea el límite de la obra, […] los fenómenos comunes a varias de esas unidades[, esto es, las obras] deben describirse, analizarse, explicarse en un dominio que ya no es el de los enunciados mismos. […] Ese principio es la ley de paso a lo extradiscursivo". En este capítulo de El discurso filosófico, Foucault se aparta de las soluciones propuestas por Gueroult y Vuillemin especialmente en lo referido a la manera de considerar ese paso fuera del discurso, ya

que, a su entender, el paso del discurso fuera de sí mismo se produce por aquello que, en lo que sigue del ms., él designa como una "etnología inmanente" a la configuración cultural del "archivo-discurso" (ver capítulo 14, p. 239). Esto no impide que deje de lado esos recaudos respecto de Gueroult en la introducción a La arqueología del saber, donde, por el contrario, Foucault se refiere a él como uno de los historiadores de la filosofía que habían comenzado a romper las grandes continuidades de la historia y a sacar a la luz los elementos de discontinuidad constituidos por las "unidades arquitectónicas de los sistemas, […] para las cuales no es pertinente la descripción de las influencias, las tradiciones, las continuidades culturales, y sí lo es, antes bien, la de las coherencias internas, los axiomas, las cadenas deductivas, las compatibilidades" (M. Foucault, L'Archéologie du savoir, ob. cit., pp. 11-12).

[10] Sobre el "mito de la historia para filósofos" respecto del cual Foucault declara "y bien, si lo maté [con Las palabras y las cosas,] estoy encantado", ver M. Foucault, "Foucault répond à Sartre", cit., pp. 694-695.

[11.] La nueva mutación

Las condiciones históricas de posibilidad de la filosofía • La crisis y el vacío filosófico del presente (desasosiego, olvido, reinicio, escucha) • Nietzsche y la descomposición del discurso filosófico • La percepción negativa de la crisis y la riqueza que está naciendo: los actos filosóficos • El "gran pluralismo" de Nietzsche.

[270]La descripción del discurso filosófico no es asimilable a lo que usualmente se entiende por historia de la filosofía: no solo no constituyen dos modalidades de un mismo tipo, no solo no convergen en virtud de un juego de confirmaciones recíprocas, sino que pertenecen a niveles tan diferentes que la primera tiene el poder (o, cuando menos, la pretensión) de envolver a la segunda. Sin embargo, no deja de ser cierto que las dos tienen por objeto la filosofía misma, y si bien se pudo dejar en evidencia que la relación de objeto entre la filosofía y su historia tiene su lugar y su necesidad en el funcionamiento mismo del discurso filosófico, hasta nuestro presente el estatus de la descripción permaneció en las sombras: como si le tocara de pleno derecho y sin justificación hablar del discurso filosófico en su forma actual; descifrar el acontecimiento que le dio nacimiento; definir las posibilidades que este ofrece, de antemano, a cualquier filosofía y formular las reglas de transformación [271]que permiten al discurso pasar de un sistema de compatibilidad a otro. Pero a la vez hay que cuestionar esa ingenuidad dogmática y preguntarse con qué derecho puede ese discurso descriptivo tomar la filosofía como objeto: ¿qué relación hay entre esa descripción y la filosofía misma? Esta pregunta reúne en uno solo dos interrogantes que son correlativos y que no pueden aislarse del todo, pero que están expuestos a un severo riesgo de remitir indefinidamente uno a otro si no se tiene la precaución de formularlos a cada uno por sí mismo. Por un lado, hay que preguntarse si la filosofía puede contentarse con ser un puro y

simple objeto de la descripción o, antes bien, si esa descripción puede instaurar y controlar hasta el final una distancia respecto de la filosofía que le permita recorrerla como un dominio perfectamente neutralizado. ¿Acaso no se corre el riesgo de descubrir que dicha descripción está sometida, al igual que la historia de la filosofía, al régimen general del discurso de los filósofos? De este modo, no quedaría [272]invalidada, pero perdería el derecho de hablar de la filosofía como si esta fuera un dominio que puede surcar con su mirada soberana, sin jamás encontrar siquiera una mínima opacidad. En este caso, valdría tan solo como momento funcional en el discurso y, peor aún, perdería la certidumbre de que todas las formas de la filosofía pueden ser abarcadas y analizadas a partir del mero modo de ser del discurso. Por lo demás, hay que preguntarse qué pasa hoy en día con las posibilidades de la filosofía: en la medida en que pudieron describirse, en su perfil general, todas las eventualidades que de por sí conlleva el discurso filosófico, y dado que el paso del primer tipo de compatibilidad al segundo pudo situarse históricamente, ¿no hay que suponer que el reinado de ese discurso está por llegar a su término? ¿No se da a entender, de manera más o menos explícita, que por sí solo el discurso ha llegado al punto de agotamiento y que, desde luego, se ve forzado a ceder su lugar a otro de tipo completamente nuevo?

[273]Queda claro que cada una de estas dos preguntas podría servir de respuesta a la otra. El derecho a describir la filosofía como puro y simple objeto que se ofrece a la observación podría fundarse en el hecho histórico de que la filosofía, por lo menos bajo la forma con que la conocemos hasta el día de hoy, está en vías de desaparición; de que su palabra incesante se calla, y de que ya no queda, como fenómeno cultural poco menos que inerte, sino la forma vacía de un discurso inutilizable. Pero ¿cómo mostrar que el discurso filosófico será en lo sucesivo solo esa cáscara vacía? ¿Cómo estar seguros de que nunca más se reactivará, como no sea por el indicio de que desde ahora se lo puede dominar como un objeto? La descriptibilidad actual de la filosofía, en cuanto modalidad de discurso entre otras, no es tal vez otra cosa que el destino que, de manera cada vez más evidente desde la muerte de Hegel, la reduce al silencio. Pero si bien a fin de cuentas hay que admitir esta identidad, no podría probarse únicamente por ese juego de

remisiones. La pregunta [274]que es necesario hacer para poder dar respuesta a las otras dos evitando caer en un argumento circular es puramente diagnóstica: ¿qué sucede hoy en día, en este ahora singular en el cual se habla de la filosofía como un simple modo de discurso? Puede señalarse de inmediato –aunque por lo pronto se dejen en suspenso estas anotaciones– que, desde luego, al encarar este modo de interrogación nos vemos frente a un discurso que trata de su propio ahora, como la entera filosofía desde el siglo XVII; sin embargo, la cuestión no pasa por preguntarle cómo le es dado articular la verdad, sino por decir cuál es ese acontecimiento, esa apertura todavía no nombrada dentro de la cual habla.

Hay que empezar con prudencia, por lo más simple y más particular; vale decir, por la descripción misma del discurso filosófico. Al emprender el análisis de ese discurso, se trataba de mostrar que, si bien a escala de las obras o de algunos [275]grupos de obras, la filosofía podía caracterizarse por sus objetos, sus conceptos, el sistema de inferencias que los vincula, el derrotero de su exposición, no sucede lo mismo cuando se apunta a conjuntos históricos más abarcativos, como la filosofía occidental desde Descartes. Si para un análisis como ese se dispone solo de instrumentos del tipo de “conceptos” o “sistemas”, no se encontrará en la filosofía otra cosa que una serie de acontecimientos individuales que entre sí tienen relaciones de vecindad, analogía o semejanza. En cambio, si se pregunta qué puede tener de singular el discurso filosófico en su modo de ser, resultará posible ubicarse por encima de la organización general de la filosofía y de las grandes articulaciones de su devenir. Todas las filosofías –tal como se las puede analizar a partir de las obras– tienen su condición de existencia en ese discurso. Sin embargo, este último no es una forma general con igual universalidad que la razón o contemporánea del lenguaje mismo: es una condición histórica, que tiene un lugar y una [276]fecha de nacimiento muy precisos en la historia. Por eso puede decirse que la descripción del discurso filosófico es un análisis de las condiciones de posibilidad de la filosofía, pero de sus condiciones históricas de posibilidad. Un proyecto como ese parece inscribirse en una tradición que se remonta por lo menos hasta Kant, porque (y por las razones que se definieron más arriba) a partir de determinado momento el discurso filosófico no pudo evitar preguntarse cómo era posible la filosofía y

qué condiciones debía obedecer para poder desplegarse por fin como discurso verdadero y reconocido. Pero ese mismo proyecto parece inscribirse igualmente en otra tradición, apenas menos antigua: aquella que consiste en encontrar en la existencia histórica de la filosofía –o, antes bien, de las filosofías– los elementos de su posibilidad. Desde ya, hay diferencias importantes: por un lado, no se buscan las condiciones de una filosofía por venir, sino las de la filosofía tal como ha existido; por otro, no se piden a la historia [signos][a] de posibilidad, sino que, al contrario, se define la historia a partir de las formas de la [277]posibilidad. En sentido estricto, no será cuestión de repetir la tarea crítica de manera velada, ni de travestir la historia en deducción abstracta.

Y sin embargo, pese a esas diferencias esenciales, el proyecto de una descripción del discurso filosófico parece inscribirse en el horizonte que hoy en día nos resulta familiar: el de una filosofía que ya no es capaz de poner en cuestión el mundo, Dios, la naturaleza ni la historia, y que no puede sino interrogarse a sí misma, poniendo en juego a la vez su derecho a hablar y toda la historia que la ha hecho desembocar en esa duplicación. ¿La idea de hablar de la filosofía como puro y simple discurso no es acaso una suerte de punto extremo de ese empobrecimiento? Mientras se buscaban condiciones generales de posibilidad de la filosofía, resultaba obligatorio poner en tela de juicio todo el conocimiento humano y, por medio de este, el estatus de la objetividad, los límites de la experiencia, las formas de [278]la finitud o los actos fundamentales de la subjetividad. Cuando se buscaban en la historia de la filosofía las condiciones de su existencia, la interrogación recaía no solo en todos los conceptos que efectivamente ella ponía en juego, sino también eventualmente y por vía de ellos, en los contenidos científicos o políticos que animaban toda la historia de la cultura. Pero si no se trata más que del modo de discurso como condición de posibilidad y de la historia como realización sucesiva de esas posibilidades, entonces, una de dos: esa descripción es la filosofía misma, y esta se reduce a enunciar y luego a desarrollar los principios de su discurso, o bien es algo distinto de la filosofía, pero esta –que había pretendido ser el discurso del mundo y de la historia, el fundamento de la ciencia, el análisis de la subjetividad o la existencia– en realidad no era más que una singular “manera de hablar”. De todos modos, vemos aquí a la filosofía llevada a su

punto de absoluta penuria; la vemos en lo más profundo de una crisis de la que no hay para ella otra salida que una desaparición definitiva [279](acaso después de una pálida supervivencia) o una recomposición radical de sí misma y algo así como un segundo amanecer.

Esta idea de crisis de la filosofía no debe su importancia al hecho de que sea desde hace largo tiempo un lugar común, sino al de que señala una modificación, tal vez decisiva, en la forma del discurso filosófico. Si se toma la palabra en su acepción más amplia, puede decirse que la idea de crisis nunca fue del todo ajena a la filosofía desde Descartes. No podía serlo, porque el discurso filosófico debía hablar a partir de un punto, un lugar y un sujeto que constituían su ahora, y porque debía justificar ese ahora como soporte de un discurso universalmente verdadero. En esa medida, todo –la existencia misma del discurso filosófico, su irrupción en el tiempo y el espacio, el haber encontrado alguien que lo enunciara– remite al privilegio de un momento paradójico. En el instante, vacío aún pero ya en plena reverberación, en que el filósofo se pone a hablar o escribir, la verdad es más inminente que nunca: [280]todo ha debido conspirar para que ella pueda por fin iluminarse en un discurso; sin embargo, en ese mismo instante, todavía guarda absoluto silencio y hay que esperar para que, con el discurso del filósofo, la primera proposición verdadera salga por fin de su profundo retiro. Ese instante inicial de la filosofía señala el momento en que la verdad se repliega sobre sí misma y encuentra la posibilidad de entrar íntegra en un discurso, y si el filósofo no es otra cosa que el instrumento de esa transformación, también es cierto que esta jamás se habría producido sin la pura iniciativa que da comienzo a su discurso. Crisis, por lo tanto, en dos sentidos; o mejor, crisis que puede señalarse de dos maneras, porque en la historia de la verdad[1] es una suerte de repliegue espontáneo al cual la palabra singular del filósofo acude para alojarse, y porque es la herida abierta por iniciativa del filósofo en la trama hasta entonces silenciosa y en buena medida invisible de la verdad.

Con todo, esa crisis que desde Descartes es inherente a la posibilidad misma de un discurso filosófico, es muy diferente de [281]lo que hoy en día se pone en tela de juicio cuando la filosofía habla de su propia crisis. En los siglos XVII y XVIII, el momento

filosófico se pensaba a partir del sistema de la actualidad: la existencia de un saber cierto (ya fuese en el orden de las matemáticas o en el orden de la cosmología) indicaba por contraste la incertidumbre contemporánea de la filosofía y entretanto exponía el modelo de una filosofía verdadera. La crisis, por lo tanto, se definía como una distorsión en la actualidad, un reparto desigual de las luces, y la necesidad de arrancar las verdades primigenias y fundamentales de entre las sombras en que siempre estaban envueltas. Así se explica la continuidad epistemológica entre la filosofía y las ciencias, que caracteriza todo el pensamiento de la Época Clásica. La razón no debe buscarse en el hecho de que los filósofos de entonces fueran también científicos y no ignoraran las matemáticas, la física ni las ciencias de la naturaleza; a decir verdad, hay que invertir el razonamiento: si los filósofos eran también matemáticos, [282]era porque la existencia misma de un discurso filosófico, en el momento mismo en que se inaugura, solo podía justificarse por la existencia simultánea de un discurso verdadero en el orden de las matemáticas o la mecánica o la cosmología, etc. Por eso esa filosofía clásica siempre procedió por extensión y generalización de las formas epistemológicas que le eran contemporáneas. A esta gran continuidad pertenecen el proyecto cartesiano de un pensamiento que vaya de las evidencias más simples a las verdades más complejas según un orden algebraico, el proyecto –en Spinoza– de una filosofía que se demuestre como una geometría, la búsqueda de un saber unificado –tarea de Leibniz–, el intento –en Condillac y Hume– de un análisis newtoniano del pensamiento, la definición de la ideología como ciencia de la naturaleza.[2]

En el siglo XIX, el momento filosófico (y la “crisis” que lo torna posible) se piensa de otro modo. Ya no se define por la existencia de un saber seguro que invita a la verdad a replegarse sobre sí misma y fuerza a la filosofía a utilizar modelos formados en otra parte, sino por el hecho de que la verdad [283]de todas esas verdades constituidas en el saber todavía no está formulada, el fundamento de estas queda implícito y ellas son ciegas tanto a su propia posibilidad como a su teleología. De ahí, dos consecuencias. La primera es que la filosofía ya no podrá desplegarse en el mismo plano epistemológico que las ciencias: nunca más será el saber científico que se generaliza, en su forma, hasta los primeros

principios; por el contrario, consistirá en volver a poner en tela de juicio todo lo que puede conocerse mediante el análisis de aquello que permite el conocimiento. Y si la filosofía todavía utiliza modelos científicos (modelo biológico, modelo energético, modelo económico), ya no es en modo alguno en el mismo sentido que en la Época Clásica: el modelo se desplaza desde su nivel de validez natural (el de la ciencia en cuyo seno apareció y que lo constituyó) a otro nivel más fundamental, donde le es dado impugnar o justificar cualquier saber de que se trate, incluido aquel donde tuvo su origen. En el positivismo de Comte, por ejemplo, cumplen ese papel los conceptos biológicos y sociológicos: forman parte de un dominio epistemológico constituido (o en vías de constitución), pero, por un redoblamiento que los [284]superpone a sí mismos, permiten describir la humanidad y su historia como sujetos, límites y normas de cualquier conocimiento posible.[3] La segunda consecuencia es que la crisis que da lugar a la filosofía no es tanto la desigualdad del saber entre los conocimientos científicos y los conocimientos filosóficos cuanto la incapacidad en que se encuentra el conocimiento (sea cual fuere su forma) de ser por sí mismo su propia filosofía. La filosofía ya no es necesaria porque sea la última parte de sombra que escapa a la luz; hay que filosofar porque el mundo entero (y el saber no menos que la vida cotidiana) está sumido en el elemento de la no filosofía, y se trata de volver filosófico todo lo que se constituyó y subsistió al margen de la verdad fundamental que solo la filosofía puede enunciar. La instauración de un discurso filosófico es requerida tanto por las verdades actuales cuanto por el vacío filosófico del presente. De ahí unas cuantas ideas correlativas: que la filosofía aún no ha comenzado; que todo lo que se dio hasta aquí como filosofía, más que un error, era una no filosofía que no se reconocía como tal; que al [285]constituirse por primera vez, la filosofía iba a hacer pasar al mundo de lo no filosófico a la filosofía, y que, así, su comienzo iba a ser también su final. La “crisis”, entonces, toma tres sentidos superpuestos: es el estado de no filosofía del mundo; es el punto en que esta no filosofía va a invertirse y volverse una filosofía, y es el momento en que la filosofía, al realizarse, va a consumarse y a la vez a comenzar una tarea indefinida. Ese momento crítico constituye el presente del intento fichteano de construir una doctrina de la ciencia y de la enciclopedia de las ciencias filosóficas que lleva adelante Hegel;[4] esto constituye el presente del

positivismo y el presente del proyecto husserliano de consolidación de una disciplina rigurosa de la subjetividad constituyente como fundamento de todos los saberes.

Ahora bien, la referencia que en lo sucesivo la filosofía hace a la crisis que le da nacimiento y lugar es de un tipo muy distinto. La necesidad de filosofar ya no está gobernada por el sistema de la actualidad, tampoco por el sordo empuje de un presente que [286]exige recibir su filosofía y realizarse en ella. Si es necesario filosofar, si es posible hacerlo, es en la medida en que la filosofía misma se perdió: no solo quedó en la sombra, no solo todo lo que se dio hasta aquí como filosofía no era todavía, tal vez, más que una no filosofía, sino que, además, estamos [en el][b] punto más extremo de la no filosofía, porque no se puede saber dónde está la filosofía ni de qué está hecha. En cierto modo, la filosofía se perdió desde el interior de sí misma y, lejos de que la actualidad le indique lo que debe ser, lejos de que el presente esté a punto de convertirse en la presencia misma de la filosofía, nada la mantiene más alejada, y de manera más rigurosa, que la filosofía misma. Por esto, ya no hay que interrogar la actualidad para definir a partir de ella y de conformidad con sus modelos lo que debe ser la filosofía; tampoco hay que interrogar el presente para saber lo que le falta y lo que necesita para convertirse efectivamente en la filosofía realizada. Hay que preguntarse qué pasa para que la filosofía esté [287]separada de sí misma y condenada, de algún modo, a su propia ausencia, y cuál es entonces la apertura que la pierde y que descubre que se pierde, cuál es esa grieta del día de hoy.[5] De ahí, varios temas. En primer lugar, el de la extrema penuria en la cual se halla la filosofía: privada de sus objetos, de sus conceptos, de sus métodos propios, solo puede reflexionar sobre esa desposesión de sí. Ahora bien, la filosofía no puede volver de esa desposesión como no sea por una recuperación de lo que ella es y, por tanto, de aquello de lo que estaba separada: por un retorno a lo que nunca dejó de ser, aunque siempre haya dejado de serlo; pero ¿qué, si no es lo que ella ha olvidado, puede ser lo que está lo bastante cerca de ella como para que nunca haya dejado de ser aquello, y lo bastante lejos como para que esté absolutamente separada? En cierto sentido, nada puede aliviar ese profundo olvido, como no sea la espera leve, la escucha de un retorno. Cuatro nociones (el sufrimiento –el desierto y la penuria–, el olvido, el reinicio y la escucha) definen

aproximadamente, en esta hora, la manera en que la filosofía piensa no la forma de [288]su actualidad, no el contenido sordo de su presente, sino el vacío, sin futuro ni riqueza, de su hoy.

A grandes rasgos, la mutación que introdujo esa serie de nociones es relacionable con Nietzsche. En él se las ve designadas: la primera, como nihilismo (que no es una forma de filosofía, sino la desaparición, para la filosofía, de todos sus objetos, empezando por Dios, y la desaparición, para el mundo, de cualquier filosofía que permita pensarlo; la filosofía ha perdido a Dios, pero Dios también a sus filósofos); la segunda, como retorno (que no es una curva hacia un punto [muy][c] originario, sino el hecho de que cada instante vuelve a comenzar y no hay un solo fragmento del tiempo que no sea en sí mismo retorno); la tercera, como constitución de toda la metafísica occidental de acuerdo con las categorías del bien y el mal, de la apariencia y la realidad, del ser y la verdad (en síntesis, de todo lo que ha permitido la filosofía), y la cuarta, como irrupción de la voluntad y la espera de ese acontecimiento.[6] Ahora bien, en caso de que [289]esas nociones no se confronten con la historia de la filosofía –es decir, en caso de que uno renuncie a preguntarse si garantizan el fin de la metafísica o todavía forman parte de su derrotero y su olvido–, y en cambio se confronten con el funcionamiento del discurso filosófico tal como pudo analizárselo aquí, queda de manifiesto la importancia del desplazamiento que ellas significaron. De hecho, si la filosofía no es otra cosa que su propia penuria, si se le sustraen definitivamente sus objetos, sus conceptos y sus formas, si no tiene que decir la verdad (ni siquiera la verdad sobre sí misma), sino únicamente lo que la aleja de ella, entonces se comprende que el discurso filosófico ya no tenga que legitimarse con respecto y en oposición al discurso científico. Si la filosofía es retorno (simultáneamente estallido y manifestación de ese retorno), si ella misma está presa en dicho retorno, no hay necesidad alguna de reflexionar sobre cómo el discurso puede tener una relación originaria e inquebrantable con la verdad: será ese retorno en su pura dispersión. Así, el discurso filosófico estará tan lejos y tan cerca como sea posible del lenguaje [290]de ficción: será poesía (la poesía es el modo de discurso que no se inventa a cada instante un sujeto hablante y que tampoco reflexiona sobre su derecho a hablar, sino que lo deja hablar en su irrupción). Si la filosofía se mueve dentro de esa dimensión de olvido que ella

misma es, su discurso no tendrá la función crítica de analizar la apariencia o enunciar lo implícito: la filosofía deberá filosofar a martillazos,[7] y en ese sentido no se diferenciará del discurso político o cotidiano, de una política a escala del mundo y de una cotidianidad que será el instante supremo en que el tiempo del mundo se vuelca sobre sí mismo. Por último, si en verdad la filosofía es la escucha de lo que va a venir, no es interpretación del logos del mundo: deja que llegue hasta ella, como las grandes orejas del rey Midas, un rumor que no la necesita, y en ese sentido el discurso filosófico no estará tan alejado del discurso religioso, pero nada [291]de exégesis: la palabra misma de Cristo.[d]

[292]Lo que hace que la obra de Nietzsche sea tan decisiva, y también tan desconcertante para la filosofía occidental, lo que nos sitúa a la fuerza en el espacio protegido por ella, pero nos deja fuera tan pronto como queremos acercarnos para hablar de ella, no es que esa obra rompa definitivamente con nuestra metafísica ni que devuelva el pensamiento a su origen griego:[8] lo que sucede es que "descompone" el discurso mediante el cual la filosofía europea había pensado y todavía no dejaba de hablar; aquella rompe, desarticula, deshace pieza por pieza el robusto entramado que aislaba el discurso filosófico de los otros discursos, garantizándole su extraño funcionamiento. En lo sucesivo, filosofar ya no es discurrir de un modo singular e irreductible a cualquier otro, sino discurrir en el espacio de otros discursos y adoptando su forma, deslizándose subrepticiamente hacia ese lugar desde el cual hablan: aquí vemos al filósofo convertido en filólogo, historiador, genealogista, "psicólogo", analista [293]de la vida y de la fuerza.[9] No es que haya recuperado la vieja continuidad epistemológica con el saber que en una etapa anterior la crítica kantiana había interrumpido; tampoco es que –como aún en nuestros días pretenden quienes se proponen salvar la filosofía de tanta ingenuidad positiva– haya retomado, en virtud de una suerte [de] dogmatismo provisorio y metódico, algunos de los contenidos de la ciencia concreta para impugnarlos mejor después o fundarlos en otro nivel. Sucede que actualmente, y pese a todas las diferencias de conceptos, de formas de razonamiento, de estilo o de contenido, la vieja diferencia entre la naturaleza del discurso filosófico y la del enunciado científico se ha borrado de hecho. El filósofo, cuyo ahora es el eterno retorno de lo mismo, puede discurrir sin legitimación a

partir de un ahora singular: su discurso es eterno como el retorno que anuncia, como el retorno que lo trae a él mismo, de nuevo y continuamente, desde Empédocles. Pero la filosofía tampoco se diferencia de la ficción, al menos en cuanto discurso: el filósofo [294]es poeta, es dramaturgo, y su pensamiento se da como canto, aforismo o ditirambo, y si parece así recuperar el centelleo enigmático de los presocráticos, no es que la filosofía, replegándose sobre sí misma, retome todo su destino como en otro comienzo;[10] es que la palabra del filósofo recupera el derecho que tiene toda ficción a inventar el lugar desde donde habla, como si el discurso surgiera espontáneamente por la fuerza de una voz que hace nacer, aloja y desplaza, "inspira" al sujeto hablante. En su índole discursiva, esa misma palabra filosófica tampoco es diferente de lo que puede ser una palabra política: situada, como está, en el punto decisivo donde el tiempo rompe consigo mismo, donde se desploma el suelo de las creencias sobre el que se apoyaban nuestra moral, nuestra religión, nuestra iglesia y nuestras instituciones, la filosofía no es tanto discurso sobre el mundo y exigencia de una práctica cuanto, en sí misma, una práctica, un acto político, un ataque: no destina su teoría del poder [295]al príncipe en general; envía cartas a Guillermo II y es el káiser Nietzsche quien firma las postales.[11] Igual borradura de las discontinuidades entre el discurso filosófico y el discurso religioso: el filósofo, en el fondo, no dice nada de sí mismo, es el profeta que anuncia la mañana y solo se pronuncia para preparar el camino de otra palabra, aquella que él escucha y cuyo eterno murmullo procura restablecer.

Lo que la mutación nietzscheana preparó para nosotros son las dificultades propias de un discurso filosófico que, al perder sus criterios distintivos, perdió a la vez sus modos esenciales de funcionamiento. Esto no quiere decir que la filosofía desaparezca a medida que se descompone en discurso filosófico; en efecto, esa descomposición no es más que la percepción negativa que, por estar acostumbrados al viejo discurso de los filósofos, nos hacemos acerca de una nueva configuración que está tomando forma. Estamos pronunciando discursos filosóficos cuyo estatus y carácter no conocemos, y de los que no [296]podemos sino constatar que ya no son los de épocas pasadas: de ahí que nada de lo que nos es dado como filosofía (ya sea que corresponda al antiguo modo de discurso o al nuevo) nos parezca serlo en verdad, y que cada vez que nos

proponemos filosofar, tengamos la impresión de hablar en el entorno de la no filosofía. Pero al mismo tiempo, por una suerte de compensación que en realidad es tan solo la otra cara del mismo fenómeno, algo de la filosofía se enuncia dentro de discursos que en épocas previas le habrían sido ajenos: esto no quiere decir que las matemáticas, por ejemplo, o la literatura o la política en este momento ofrezcan a la filosofía temas u objetos hasta ahora ignorados, sino que, en el recinto de discursos científicos (como las matemáticas o la lingüística, como el psicoanálisis o la lógica), dentro de discursos literarios (ya sean de Mallarmé, Rilke o Blanchot), en forma de discursos políticos, en experiencias como [297]las de Artaud o Bataille, se realizan efectivamente actos […] [e] filosóficos, ni más ni menos que en el discurso filosófico de las personas que se presentan como filósofos.[12] Toda una riqueza está naciendo allí, y en la misma medida en que la filosofía se reconoce como perdida. Habrá que determinar además qué son esos actos filosóficos en un universo de discursos donde el de la filosofía se constituye de modo enteramente nuevo.[13]

Pero no es esa la única consecuencia de esa transformación a la cual puede darse el nombre de Nietzsche. No bien el discurso filosófico pierde sus determinaciones y sus funciones, se deshace a su vez todo cuanto podía garantizarle unidad de su dominio –el elemento que vinculaba en el discurso filosófico el dominio primario del sujeto con el del fundamento, y q [298]ue, desde la sustancia pensante de Descartes hasta la subjetividad constituyente de Husserl, había transformado en función discursiva el alma, objeto metafísico–, ese elemento se desanuda en el pensamiento de Nietzsche para convertirse en pluralidad de sujetos. Correlativamente, en discursos científicos como el del psicoanálisis, o en experiencias “religiosas” como las de Bataille, encontraremos esa fractura del sujeto. Del mismo modo, se disocia el elemento que aseguraba la unidad entre el dominio del fundamento y el de la práctica. En la filosofía europea desde Descartes, ese elemento había podido ser tanto Dios como la ausencia de Dios; Nietzsche arranca la raíz común a ese monoteísmo y ese ateísmo al proclamar el retorno de los dioses innumerables. De manera correlativa, veremos a continuación que esa forma politeísta de la experiencia se pone de manifiesto en los análisis positivos de lo sagrado y en los textos de Artaud. Por último, el mundo como unidad de la práctica

y la interpretación queda a su vez disociado: en el discurso de Nietzsche deviene a la vez un [299]nudo siempre deshecho de fuerzas que se oponen sin jamás reconciliarse ni equilibrarse, y un amontonamiento de interpretaciones superpuestas que se apoderan unas de otras y se confiscan, por turnos, el sentido. Correlativamente, vemos multiplicarse las disciplinas de la interpretación, la búsqueda de los sentidos múltiples, el trabajo ad infinitum de las exégesis, al mismo tiempo que la literatura, en vez de asegurar la expresión del mundo por el discurso, efectúa la destrucción de dicho mundo por el lenguaje, por el mero uso de la palabra. El gran pluralismo de Nietzsche (varias fuerzas, varios sentidos, cada vez más dioses, cada vez más yo) que va tan a contracorriente de la filosofía occidental, al menos desde Descartes, solo pudo afirmarse bajo una condición: no la supresión de la metafísica (ni siquiera de aquella que tiene su origen en Platón o Sócrates), sino la destrucción de la modalidad que tradicionalmente definía el discurso filosófico.

Desde luego, habría que atribuir a ese pluralismo (o, antes bien, al juego de las disociaciones que lo liberan) la dispersión, la fragmentación [300]del propio filósofo. Desde Descartes, el logos del mundo llegaba, en la individualidad paradójica pero enclaustrada en sí misma del sujeto filosofante, hasta el develamiento o hasta la manifestación: en esa individualidad encontraba la forma de la certeza; pero, a la inversa, borraba de ella todas las marcas de singularidad. Ahora bien, en este momento en que ese logos está tan cargado y es tan múltiple y equívoco como un palimpsesto, en este momento en que la verdad del discurso ya no tiene que justificarse, sino que se afirma en la pluralidad de las voces entrecruzadas, deja de requerirse la identidad de un filósofo como punto primigenio y neutro del discurso filosófico. O, mejor, ese nudo no puede evitar desatarse, liberando al filósofo como personaje real y haciendo surgir de su identidad vacía una pluralidad indescifrable de máscaras o rostros. En lugar del filósofo que se borra de su propio discurso, que se ausenta de lo que dice al justificarse por decirlo, en lugar del filósofo que hace desaparecer de su discurso todos los demostrativos que puedan remitir a su propia existencia, tenemos en lo sucesivo al filósofo que hace [301]hablar a su carácter, su complexión, su enfermedad, la irritación de sus nervios, y que debe entonces designar al sujeto del

discurso filosófico bajo la forma rigurosamente demostrativa: Ecce homo.[14] Esta expresión (que es última en Nietzsche, como el "yo" es primero en Descartes) invierte término a término los caracteres del sujeto filosofante: donde reinaba un puro pronombre personal sin determinación alguna, cuyo sentido todos los sujetos hablantes tenían derecho a plasmar, surge un ser designado a la vez por la especie que hace de él un hombre y el demostrativo que lo inserta muy precisamente aquí y ahora.[15] La resolución cartesiana que permitía al sujeto separarse de su ahora y retomarlo dentro de su propio discurso es sustituida por una constatación pura y simple que el filósofo hace sobre sí mismo: aquí está. Y el aquí está con sus determinaciones de sujeto que emite un discurso: inteligente –tan inteligente–, escritor de libros –tan buenos libros–, y un destino en sí mismo.[16]

Al designarse así, el filósofo sale de la neutralidad vacía donde en épocas pasadas lo tenía su discurso, pero al mismo tiempo pierde su [302]identidad soberana: ya no le es dado percibir en una experiencia única y continua la verdad de lo que dice. Así como se rompe la línea ininterrumpida de su discurso, que constantemente se entrecorta y recomienza en el aforismo, el sujeto hablante desaparece y renace en cada destello del lenguaje. El "he aquí" que lo señala designa siempre a alguien nuevo cada vez que el discurso vuelve a empezar. Esa identidad, rota y recobrada, del que discurre lo asemeja al héroe trágico, al Dioniso siempre renaciente, al acróbata que constantemente repite el riesgoso tramo donde se juegan y se simbolizan simultáneamente la vida y la muerte, al dios solar, al profeta a quien una voz venida de otra parte aferra y abandona. Pero también se asemeja al discurso filosófico en el teatro que reitera el tiempo, con la música que lo recubre y se desgarra en él, con el escrito "intempestivo", con el canto y el panfleto. El filósofo comienza a existir en el momento en que se pone a hablar, pero como otro distinto de sí mismo: al no ser nada antes de dar él mismo un paso adelante en su [303]discurso, no tiene otra existencia que aquella prometida por su habla y aquella que nace de sus palabras sucesivas; es el profeta de lo que él mismo será, el contrabandista de su propia existencia. Lo único que hace es anunciar, y lo que anuncia sobre sí mismo es también su propio final, porque eso que dice hará desaparecer, como una máscara, ese rostro de un instante que está hablando. Y mediante ese discurso

soberano y mortal recupera a todos aquellos cuyo símbolo es el abrazo de la serpiente y el águila (anillo roto por las garras y el pico, vuelo vertical roído y envenenado), a todos aquellos a quienes su palabra conduce directamente al sol y a la muerte. Por lo demás, el discurso del filósofo ya es el de Dioniso y el Crucificado, el de todos los Césares. En esa identidad de lo que vuelve a empezar, el filósofo mismo ya no es más que el caleidoscopio delirante de los nombres.

Desde luego, no es la primera vez que, en la filosofía occidental, el filósofo se ve expuesto al juego de las identidades diversas. Kierkegaard ya se había valido del seudónimo, que desplaza junto con el nombre al sujeto que pronuncia el discurso. Pero se trataba exactamente [304][de] "seudónimos"; es decir, de nombres cuyo papel consistía en preservar bajo máscaras diferentes la identidad del sujeto, que, bajo esas apelaciones que lo ocultaban, lo autorizaban a relacionarse con el Dios único y así le permitían oír (cuando nadie de entre los hombres podía reconocerlo) el llamado que Dios le dirigía solo a él: a él mismo por su nombre. El hecho de que por medio de la máscara de sus nombres falsos Dios hubiera podido reconocer[lo] era la piedra de toque de su elección: el Padre no necesita designarlo por su nombre para decir a quien es su hijo "serás salvado", porque todos los nombres que puede tener el hijo se borran como si fuesen seudónimos si se los compara con el gesto soberano del Padre que designa y reconoce. En Kierkegaard, el juego de los seudónimos es la artimaña de quien ante Dios se oculta con la temblorosa esperanza de ser desenmascarado: y cuando se lo despoje del falso nombre, así como del viejo hombre, se reencontrará yo frente a Dios y en Dios.[17] Nietzsche no es seudónimo, sino más bien polynimos; en la designación [305]resplandeciente de su individualidad, en el simple gesto verbal que le hace decir, dando vuelta todo su lenguaje hacia él solo, Ecce homo, descubre que es todos los que lo precedieron y los que lo seguirán: se descubre disperso a lo largo del tiempo, Dioniso y emperador de Alemania, Anticristo que responde a Cristo y anuncia su retorno, Crucificado y Paráclito. Todos esos "otros" nombres no ocultan una identidad por descubrir y reconciliar consigo misma: indican el estallido del sujeto filosofante, su existencia múltiple, su dispersión a los cuatro vientos del discurso.

Esta mutación de la relación entre el discurso filosófico y quien lo enuncia abre la posibilidad del filósofo loco. Esa posibilidad no debe entenderse como el derecho que tiene una filosofía de ser irracional e incluso insensata, sino antes bien como su derecho a ser irrupción múltiple del "sí", presencia centelleante y desaparición instantánea del filósofo en el grito de su afirmación. Al comienzo de las Meditaciones, Descartes había admitido que el filósofo podía equivocarse, que [306]sus sentidos podían presentarle una ilusión, que podía estar dormido creyéndose despierto, pero había excluido en el caso de sí mismo la posibilidad de ser uno de esos hombres que imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de cristal: "Pero vamos, esos están locos…".[18] Y si es cierto que la locura se retoma luego, en el texto de las Meditaciones y en la obra entera de Descartes, bajo la forma más general del sueño y según el mecanismo controlable de la imaginación, es porque primero fue absolutamente excluida como amenaza para el que discurría: yo no sería menos extravagante que los locos –dice el que habla en las Meditaciones– si me atuviera a sus ejemplos. Así comienzan subrepticiamente la justificación del discurso filosófico y la primera definición de su derecho a acceder a la verdad.[19] En el caso de Nietzsche, la descomposición del discurso filosófico lo deja sin protección ni defensa contra la locura. En lo sucesivo, la locura tendrá la potestad de abrasarlo, así como a veces quema el furor de los poetas, el delirio de los tiranos, la embriaguez de los hombres de Dios: así como sobre los demás tipos de discurso [307]–literarios, políticos o religiosos–, la locura puede ejercer su derecho sobre la palabra del filósofo.[20] La locura real de Nietzsche y el hecho de que su pensamiento, en lo que podía tener de constante y determinante, se viera puesto en juego allí y, de algún modo, manifestado de manera paroxística, no prueban que su filosofía estuviera desde el principio surcada por las fulguraciones de la locura. Tampoco prueban (salvo para ciertas buenas voluntades algo ingenuas) que Nietzsche no estuviese loco (o, en todo caso, no tan loco…). Señalan, e indudablemente esto tiene más importancia para la historia de nuestra cultura, que en lo sucesivo el discurso filosófico quedaba liberado del modo de ser que desde Descartes le había sido propio, y que ya no estaba condenado al gran ciclo funcional que hasta entonces había sostenido todas sus manifestaciones: que él mismo podía convertirse en delirante y seguir siendo filosófico o, a la inversa, que el delirio podía valer

como el extremo de un discurso filosófico. En las últimas cartas de Nietzsche, en la convocatoria a los soberanos, en la postal a Strindberg, en el último mensaje a Peter Gast, lo que se hunde es en verdad [308]su pensamiento. Pero el hecho de que podamos reconocer allí los límites de su filosofía –más bien su puesta en suspenso que su interrupción– y de que en lo sucesivo estemos dispuestos a preguntarle a la locura no solo lo que puede tener de poesía sino lo que puede enunciar, en su abismo, sobre filosofía, es el signo de que el discurso filosófico se despliega según un nuevo modo de ser y se organiza conforme a un nuevo régimen. “Cántame una nueva canción, el mundo está transfigurado”.[21]

▪

[a] Conjetura a partir de tachado: “pruebas”.

[b] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[c] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura.

[d] Tachado: “La obra de Nietzsche inaugura una desestructuración del discurso filosófico tal como se lo conocía desde el siglo XVII; se deshace el sólido entramado que le permitía distinguirse claramente de los otros modos de discurso. Aparecieron entonces discursos filosóficos que eran lisa y llanamente científicos o poéticos o políticos; y, a la inversa, se demandó que discursos políticos, poéticos o científicos valieran como filosofía. Además, esa desestructuración del discurso filosófico puso de manifiesto experiencias que hasta entonces eran imposibles para el pensamiento filosófico: la disociación del sujeto (en la medida en que este, desde la sustancia pensante de Descartes hasta la subjetividad constituyente de Husserl, aseguraba el vínculo de la función legitimante con la función reflexiva y la existencia de un sujeto que era al mismo tiempo un fundamento); el politeísmo (en la medida en que Dios y la ausencia de Dios aseguraban, uno y otra, el vínculo entre un fundamento originario y la posibilidad de lo práctico).”

[e] Tachado: “(es decir, discursos)”.

[1] El proyecto de recorrer la historia –o la "historia política"– de la verdad desempeña un papel fundamental en los trabajos de Foucault de las décadas de 1970 y 1980. Ver, entre otros, Michel Foucault, Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971, París, l'EHESS - Gallimard - Seuil, 2011, pp. 195-210 [ed. cast.: Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971), seguido de "El saber de Edipo", trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2012]; "La vérité et les formes juridiques" [1974], en DE 1, texto 139, pp. 1406-1514 [ed. cast.: La verdad y las formas jurídicas, trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 1978]; Le Pouvoir psychiatrique…, ob. cit., pp. 235-239; Histoire de la sexualité, vol. 1, La Volonté de savoir, París, Gallimard, 1976, pp. 80-81 [ed. cast.: Historia de la sexualidad, vol. 1, La voluntad de saber, trad. de Ulises Guiñazú, México, Siglo XXI, 1985], y L'Herméneutique du sujet…, ob. cit., pp. 15-20.

[2] A.-L.-C. Destutt de Tracy, Élements d'idéologie, ob. cit.

[3] Auguste Comte, Cours de philosophie positive [1830-1842], ed. en 2 vols., al cuidado de Charles Le Verrier, París, Classiques Garnier, 2021 [ed. cast. parcial: Curso de filosofía positiva. Primera y segunda lecciones, trad. de José Manuel Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1981].

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques [1817], 3 vols., trad. de Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1970-2004 [ed. cast.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, México, Juan Pablos, 1974].

[5] Antes de introducir la nueva mutación del discurso filosófico que sale a la luz en el pensamiento de Nietzsche, Foucault establece una relación entre dos grandes puntos de discontinuidad que caracterizan la crisis de la filosofía: por un lado, la transformación de la relación de la filosofía con su actualidad, y por otro, la modificación de la relación de la filosofía con la no filosofía. En torno a estos dos puntos, Foucault reconstruye algunos años después el itinerario intelectual de Jean Hyppolite en ocasión del homenaje que le rinde en la École Normale Supérieure (ENS), de la que Hyppolite fue director entre 1954 y 1963 antes de ser elegido para suceder a Guerault en la cátedra de Historia del Pensamiento Filosófico del Collège de France (Foucault lo sucederá en 1970,

cuando, con el apoyo de Vuillemin, se lo designe para la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento). Esto permite situar mejor el alcance de la mutación que Foucault presenta aquí desde una perspectiva arqueológica. Desde su traducción de Hegel: Phénoménologie de l'esprit (2 vols., París, Aubier, 1939-1941 [ed. cast.: Fenomenología del espíritu, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, 2017, entre otras]), Hyppolite traducía el wirklich hegeliano por "actual", de manera que, como Foucault recuerda en su homenaje, su idea de "pensamiento filosófico" corresponde a "lo que en cada sistema –por consumado que parezca– lo desborda, lo excede y lo pone en una relación de intercambio y falta con la filosofía misma; [es] su inacabamiento; […] aquello en virtud de lo cual, por lejos que se lo continúe, permanece a la zaga de la filosofía" (M. Foucault, "Jean Hyppolite…", cit., p. 808). Por "pensamiento filosófico" –prosigue Foucault–, Hyppolite "entendía también el momento tan difícil de captar, recubierto desde su aparición, en que el discurso filosófico se decide, se arranca a su mutismo y toma distancia con respecto a lo que a partir de ahí va a aparecer como la no filosofía: el pensamiento filosófico es entonces no tanto la determinación oscura y previa de un sistema como la partición súbita y recomenzada sin cesar por la cual este se establece, […] esa torsión y ese redoblamiento, esa salida y esa recuperación de sí mismo, por los cuales el discurso filosófico dice lo que es, pronuncia su justificación y, desplazándose con respecto a su forma inmediata, manifiesta aquello que puede fundarlo y fijar sus propios límites" (íd.). Ese mismo redoblamiento, según Hyppolite, reside en el centro de la filosofía de Hegel, que marca "el momento en que el discurso filosófico ha planteado por sí mismo, y dentro de sí, el problema de su comienzo y de su fin: el momento en que el pensamiento filosófico se asigna como labor inagotable decir el campo total de la no filosofía y, con plena soberanía, se propone llegar a enunciar su propio fin. […] Con Hegel, la filosofía que, por lo menos desde Descartes, entablaba una relación ineludible con la no filosofía, se convirtió no solo en conciencia de esa relación, sino en su discurso concreto: puesta en práctica seria del juego de la filosofía y la no filosofía" (ibíd., pp. 811-812). Así, en cierto sentido Foucault plantea, siguiendo los pasos de su antiguo maestro, la cuestión de la relación del discurso filosófico con su actualidad como el movimiento por el cual la filosofía es constantemente

llamada a comenzar y recomenzar, sin poder encontrar nunca en su discurso su realización, su efectuación, su cumplimiento o su consumación. Sin embargo, a diferencia de Hyppolite, Foucault no plantea la cuestión de la actualidad/actualización de la filosofía y de su vínculo intrínseco con la no filosofía, con respecto a Marx o a la ciencia (ya sea por vía de Fichte o acerca de la teoría de la información), ni con respecto a la tensión entre lógica y existencia, y tampoco, en cuanto historiador de la filosofía, con respecto a Gueroult y Merleau-Ponty (ibíd., pp. 810-813). Como sostiene en lo que sigue del ms., es más bien el pensamiento de Nietzsche el que constituye para Foucault el umbral arqueológico de discontinuidad de un discurso filosófico que rompe con la "finitud filosófica" que, en Hyppolite, redoblaba aún y pese a todo la relación con lo absoluto apuntada por Hegel (ibíd., p. 809).

[6] También en Las palabras y las cosas atribuye Foucault a la filosofía de Nietzsche un papel de ruptura: no solo es este quien, con Mallarmé, habría inaugurado la cuestión del "ser único y difícil" del lenguaje mismo ("¿No es lo que Nietzsche preparaba cuando, dentro de su lenguaje, mataba a la vez al hombre y a Dios y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses?"), sino que, además, en él Foucault ve "el primer esfuerzo de ese desarraigo de la Antropología al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo" (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 317-318 y 353). Vale la pena recordar que en 1967 Foucault escribe, con Gilles Deleuze, la "Introduction générale aux Œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche" (en DE 1, texto 45, pp. 589-592; ver también, de ellos mismos, "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage" [1966], en DE 1, texto 41, pp. 577-580 [ed. cast.: "Michel Foucault y Gilles Deleuze quieren descubrir el verdadero rostro de Nietzsche", e "Introducción general a las Obras filosóficas completas de Nietzsche", trad. de Belén Quejigo Sánchez-Guijaldo, en Belén Quejigo Sánchez-Guijaldo, "Por una estética menor. La amistad política entre Gilles Deleuze y Michel Foucault", memoria, Madrid, Universidad Complutense, 2019, pp. 303-306 y 307-309, respectivamente]), y que ese mismo año aparecen las actas del Coloquio de Royaumont de julio de 1964, que incluyen el famoso texto de Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", ob. cit.

[7] Friedrich Nietzsche, Crépuscule des idoles, ou Comment philosopher à coups de marteau [1889], ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, trad. de Jean-Claude Hemery, París, Gallimard, 1988 [ed. cast.: Crepúsculo de los ídolos, o Cómo se filosofa con el martillo, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1979].

[8] Sobre este punto, ver p. 29 y n. 3 del capítulo 1, pp. 32-34.

[9] Esto anuncia ya el camino por el cual se desplazarán los intereses de Foucault con respecto a Nietzsche en los años por venir, e indica más generalmente uno de los nudos cruciales que lo llevarán a inscribir la tarea descriptiva de la arqueología en una perspectiva genealógica. La filosofía como misión de diagnóstico del presente ya no será entonces únicamente la descripción del "espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución" (M. Foucault, "Qu'est-ce qu'un philosophe?", cit., p. 581), sino que en lo sucesivo ese diagnóstico se referirá también "al cuerpo mismo del presente", haciendo del presente el teatro "de lo que en nosotros está ahí, en nuestro cuerpo": en efecto, habrá que captar en su fisiología los "orígenes múltiples" que están inscriptos en ella bajo la forma de instintos y valoraciones contradictorias, como Foucault lo afirma en el curso sobre Nietzsche que dicta en 1969-1970 en el Departamento de Filosofía del Centro Universitario Experimental de Vincennes (Michel Foucault, Nietzsche. Cours donné au Centre Universitaire Expérimental de Vincennes, 1969-1970, BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 65 [incluido como primera parte en Nietzsche. Cours, conférences et travaux, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2024; ed. cast. en prensa en esta serie. N. de E.]). Debido a ese desfase, la tarea descriptiva de la arqueología se reformula dentro del análisis histórico de los comienzos múltiples y de las relaciones de fuerza que responden a la "necesidad de historia del genealogista", puesto que "hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias para juzgar acerca de lo que es un discurso filosófico" (Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" [1971], en DE 1, texto 84, pp. 1000-1024; la cita, en p. 1008 [ed. cast.: Nietzsche, la genealogía, la historia, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1988]).

[10] Sobre esta cuestión, ver p. 25, y n. 3 del capítulo 1, pp. 32-34.

[11] Foucault hace referencia aquí a las cartas y dedicatorias que Nietzsche escribe en Turín a comienzos de enero de 1889, y que firma "Dioniso" (o "Nietzsche [César] Dioniso"), "El Crucificado", etc. Ver Friedrich Nietzsche, Dernières lettres, hiver 1887-hiver 1889. De "La Volonté de puissance" à "L'Antichrist", trad. de Yannick Souladié, París, Manucius, 2011, y M. Foucault, "Sur l'archéologie des sciences", cit., p. 731 [ed. cast.: Correspondencia VI (octubre 1887-enero 1889), trad. de Joan B. Linares, Madrid, Trotta, 2012].

[12] Maurice Blanchot, Georges Bataille, Antonin Artaud y Stéphane Mallarmé se cuentan entre los autores más citados y comentados por Foucault en la década de 1960. Sobre Blanchot, ver en especial M. Foucault, "La pensée du dehors", cit. Sobre Bataille, ver en particular Michel Foucault, "Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)" [1963], en DE 1, texto 13, pp. 261-278 [ed. cast.: "Prefacio a la transgresión", en Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, I, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 163-180, entre otras]. Sobre Artaud y Mallarmé, ver respectivamente M. Foucault, "La littérature et la folie", cit., y "Le Mallarmé de J.-P. Richard" [1964], en DE 1, texto 28, pp. 455-465. En 1978, en ocasión de sus conversaciones con Duccio Trombadori, Foucault declara: "Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de quienes dominaron mi formación universitaria a comienzos de la década de 1950: Hegel y la fenomenología" ("Conversazione con Michel Foucault" [1980], en DE 2, texto 281, pp. 860-915; la cita, en p. 867 [ed. cast.: "El libro como experiencia. Entrevista con Duccio Trombadori", en La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 33-99; la cita, en p. 41]).

[13] Al respecto, la entrevista con Paolo Caruso publicada en septiembre de 1967, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?" [1967], en DE 1, texto 50, pp. 629-648; la cita, en p. 640 [ed. cast.: "¿Qué es usted, profesor Foucault?", en el vol. homónimo ya cit., pp. 81-104; la cita, en p. 95]: "Para Nietzsche, filosofar consistía en una serie de actos y operaciones dependientes de diversos dominios: era

filosofar describir una tragedia de la época griega, era filosofar dedicarse a la filología o a la historia". En su curso de 1954-1955, Foucault utiliza la expresión "acto de filosofar" al hablar de la interpretación que Jaspers da de la filosofía de Nietzsche: ver M. Foucault, La Question anthropologique…, ob. cit., p. 204.

[14] Foucault sostiene que Nietzsche, después de sostener hasta el final la pregunta "¿quién habla?", termina "irrumpiendo de por sí dentro de esa pregunta para fundarla en sí mismo, sujeto hablante e interrogante: Ecce homo" (M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 317).

[15] En una entrevista que da junto con Deleuze, publicada en septiembre de 1966, Foucault sostiene que "la aparición de Nietzsche constituye una cesura en la historia del pensamiento occidental", dado que "el modo del discurso filosófico cambió con él": "Antes, ese discurso era el Yo [Je] anónimo. Así, las Meditaciones metafísicas tienen un carácter subjetivo. Sin embargo, el lector puede reemplazar a Descartes. Es imposible decir 'yo' en lugar de Nietzsche" (M. Foucault, "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent…", cit., p. 579).

[16] Foucault hace referencia aquí a los títulos de la segunda, la tercera y la cuarta parte de Ecce homo: "Warum ich so klug bin", "Warum ich so gute Bücher schreibe" y "Warum ich ein Schicksal bin" (F. Nietzsche, Ecce homo…, ob. cit., pp. 258-275, 276-332 y 333-341).

[17] Sobre el juego de los seudónimos en Søren Kierkegaard, ver también M. Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", cit., p. 825.

[18] "¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos, como no sea, tal vez, comparándome con esos insensatos cuyo cerebro está tan perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes, aunque son muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, aunque están completamente desnudos, o imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de cristal? Pero vamos, esos están locos, y no sería yo menos extravagante si me atuviera a sus ejemplos" (R. Descartes, Méditations métaphysiques, ob. cit., pp. 81-82).

[19] Se encontrará una interpretación análoga de este pasaje de las Meditaciones, al que se atribuye introducir una cesura entre razón y sinrazón que se revela crucial para la historia del pensamiento occidental, en M. Foucault, Histoire de la folie…, ob. cit., pp. 56-59. En "Cogito et histoire de la folie" (Revue de Métaphysique et de Morale, 68(4), 1963, pp. 460-494, reed. en L'Écriture et la différence, París, Seuil, 1967, pp. 51-97 [ed. cast.: "Cogito e historia de la locura", en La escritura y la diferencia, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89]), Jacques Derrida había criticado la lectura foucaultiana del papel de la locura en las Meditaciones. La respuesta está en Michel Foucault, "Réponse à Derrida" [1972], en DE 1, texto 104, pp. 1149-1163; una segunda versión de este texto se publica como apéndice a la reed. de la Histoire de la folie en Gallimard (Michel Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu" [1972], en DE 1, texto 102, pp. 1113-1136 [ed. cast.: "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego", en Historia de la locura…, ob. cit., vol. 2, pp. 340-372]).

[20] En ese sentido, la "posibilidad del filósofo loco", de la que Foucault habla en 1963 en su texto sobre Bataille, fue en realidad (re)abierta por Nietzsche: "Es exactamente lo inverso del movimiento que, sin duda desde Sócrates, sostuvo la sabiduría occidental: a esta sabiduría, el lenguaje filosófico prometía la unidad serena de una subjetividad que triunfaría en él, ya que por él y a través de él se había constituido en su totalidad. Pero si el lenguaje filosófico es aquello en lo cual se repite incansablemente el suplicio del filósofo y lo que arroja al viento su subjetividad, la sabiduría ya no solo no puede valer entonces como figura de la composición y la recompensa, sino que se abre fatalmente una posibilidad de la caducidad del lenguaje filosófico […]: la posibilidad del filósofo loco. Es decir que encuentra, no en el exterior de su lenguaje (por un accidente venido de afuera o por un ejercicio imaginario), sino en él, en el núcleo de sus posibilidades, la transgresión de su ser de filósofo" (M. Foucault, "Préface à la transgression…", cit., pp. 271-272).

[21] F. Nietzsche, Dernières lettres…, ob. cit., carta del 4 de enero de 1889 a Heinrich Köselitz (Peter Gast), Turín, p. 236.

[12.] Pensar después de Nietzsche

La reorganización del régimen general de los discursos después de Nietzsche • La pregunta de la filosofía planteada por discursos en el límite de la filosofía: positivismo lógico, ontología, descripción de la vivencia, búsqueda de las estructuras • La fenomenología y la unidad del discurso cartesiano-husserliano: descripción pura de lo concreto y búsqueda del fundamento.

[309]Al referirnos a la nueva mutación que se manifiesta en la obra de Nietzsche, no pretendemos afirmar que Nietzsche haya sido el único en llevarla a cabo, mediante un gesto a la vez soberano y solitario. Si su obra fue posible, y si es igualmente posible entenderla como se la entiende hoy, es porque en ella, por medio de ella, pero también alrededor de ella, el régimen general de los discursos fue objeto de una reorganización. Del mismo modo que las Regulae o las Meditaciones no produjeron por sí solas, en un esfuerzo singular, la reorganización de la cual surgió el discurso de los filósofos de Descartes a Husserl, lo que suscita el cambio dentro del cual actualmente nos encontramos no es una operación única y sin precedentes del Ecce homo: en ese texto, es todo el universo del discurso el que manifestaba algunas de sus modificaciones esenciales. Habría que retomar esa mutación, al menos en la medida en que su proximidad no nos lo impida. [310]En todo caso, parece mucho más difícil de dominar que la del siglo XVII: resulta mucho más difícil definir la analogía de los acontecimientos y el proceso único que afecta al universo común que subyace a las diversas formas del discurso (de las matemáticas a la literatura, de la política a la filosofía). Además, la dispersión histórica del fenómeno parece tanto mayor que en la Época Clásica: en aquel entonces no hizo falta más de medio siglo para consumar la gran mutación de los discursos; hoy en día, tenemos la impresión de estar todavía envueltos en un proceso que comenzó hace casi un

siglo. ¿Hemos llegado al término de lo que se anunciaba de manera casi simultánea en Nietzsche, Mallarmé o Frege? ¿Somos los contemporáneos involuntarios, y en gran medida ciegos, de un fenómeno que nos precede y que se prolongará más allá de nosotros, por lo complejo, polimorfo y profundo que es? Las ilusiones ópticas abundan cuando es cuestión de ver, precisamente, lo que está sucediendo: tal vez el acontecimiento [311]que se intenta recuperar está mucho más cerca de lo que se cree, y situar su fecha de nacimiento a fines del siglo XIX, del lado de Nietzsche, responde a un deseo de justificación, al intento de rastrear sus signos precoces muy lejos; nos tranquilizamos, apaciguamos nuestra inquietud, buscamos un suelo estable –cuando no hay otra cosa que movilidad y vacío–, reconocemos una puesta en acto donde apenas se esbozaban sus preliminares. Pero también es posible que seamos víctimas de la ilusión contraria: podríamos imaginarnos como participantes de un acontecimiento cerrado desde hace ya mucho, y si creemos vivir en un universo de discurso aún móvil e incierto, aún abierto a mutaciones futuras, no es [que] el acontecimiento de su transformación esté inacabado, es que estamos atrapados en él sin poder todavía adivinar sus límites o presentir el momento de su fin. ¿Acaso la obra de Nietzsche nos legó un discurso filosófico ya transformado de arriba abajo y liberado de todas sus antiguas exigencias funcionales? ¿O bien indica tan solo las primeras oscilaciones de un discurso cuyo modo de ser no dejará de modificarse en lo sucesivo?

[312]Antes de esbozar, al menos en sus líneas esenciales, esa mutación del régimen general de los discursos, hay que poner de relieve un hecho del cual estamos más o menos seguros: mucho tiempo después de Nietzsche, el discurso filosófico todavía no había completado su transformación y parecía alojarse en una dimensión indecisa. A decir verdad, el término “indecisión” no resulta muy adecuado para describir lo que pasa, visto que en el orden del pensamiento –cuando lo que se busca no es analizarlo desde adentro ni repetir los actos invisibles que supuestamente lo habitan, sino definir su funcionamiento manifiesto, exterior y discursivo– nunca hay equívoco, ambigüedad, ni contradicción, solución indecisa, sino, siempre, un conjunto de determinaciones rigurosas. Lo que se denomina “contradicción” nunca es otra cosa que la existencia de dos funcionamientos simultáneamente posibles e

incompatibles; en los hechos, la llamada “ambigüedad” no es sino la existencia de cierta cantidad de puntos de elección, y lo que se ha dado en llamar “confusión” jamás es otra cosa que cierta complejidad en las determinaciones. Si [313]en efecto hubo una “descomposición” del discurso filosófico, algunos de cuyos signos manifiesta la obra de Nietzsche, esto no quiere decir que ese discurso haya ingresado entonces en una fase de incertidumbre, que su fisonomía propia se haya borrado. Tampoco significa que el discurso mismo esté como deshecho y que, a la espera de recuperar una configuración firme y precisa, ya no hable más que un lenguaje informe, característico de su crisis actual. Decir que hubo o que hay una descomposición del discurso filosófico quiere decir que este ha perdido la posición que ocupaba hasta el momento en relación con los otros tipos de discurso; que los caracteres distintivos que lo aislaban ya no pueden ser los mismos, y que, por consiguiente, su funcionamiento ya no puede analizarse de la misma manera ni comporta las mismas fases. En la medida en que aún no se ha integrado a su nuevo régimen, las funciones que aparecen en él pueden describirse como otras tantas variaciones sobre el tema de las funciones primitivas, o bien bajo el aspecto de desplazamientos que las alteran hasta volverlas paulatinamente irreconocibles. La filosofía posnietzscheana puede leerse positiva o negativamente. [314]Positivamente, será la constitución de un nuevo modo de discurso filosófico, que solo se percibirá en ella negativamente, en una bruma gris y como una forma vacía; esta filosofía estará conformada por los desplazamientos, las distancias ciegamente sistemáticas que dan lugar a su coherencia todavía secreta, pero ya soberanamente activa. Negativamente, será la preservación de las antiguas funciones y de las antiguas características del discurso, su sorda resistencia a cualquier modificación, de manera que solo se percibirán esos elementos positivos, pero en la mera inercia de su persistencia. En el fondo, poco importan estas dos interpretaciones opuestas cuya característica común no consiste en definir el acontecimiento, sino en valorar el presente de una manera u otra. La filosofía posnietzscheana puede caracterizarse diciendo que, con ella, las antiguas funciones del discurso filosófico se ejercen en un espacio discursivo donde este ya no puede tener el mismo emplazamiento ni las mismas características.

[315]Estamos ahí frente al principio general que permite describir

la filosofía posnietzscheana en sus líneas generales. Desde Kant, la interrogación sobre su propia posibilidad forma parte de la filosofía y, en cierto sentido, puede decirse que abarca su entera superficie. Pero que, hasta Nietzsche, aquella interrogación encontró su lugar dentro del discurso filosófico y en el juego de un funcionamiento cuyo principio general se remonta a Descartes. En cambio, una vez que se aprendió a "filosofar a martillazos",[1] una vez que Nietzsche puso en entredicho no tanto la filosofía en general, en su esencia, su raíz y su posibilidad filosófica, sino a los filósofos como especie hablante, la cuestión de la filosofía se planteó y se repitió sin cesar en un espacio discursivo que ya no era el de la filosofía. Es cierto que la interrogación "¿qué es la filosofía?" no dejó de ser una cuestión filosófica, pero se convirtió en una cuestión filosófica sobre la filosofía que se planteaba en un discurso que, en virtud de una absoluta ingenuidad o una absoluta profundidad, [316]ignoraba la especificidad cartesiano-husserliana del discurso filosófico. De ahí que la filosofía haya podido mostrarse ligada a la historia de Occidente, sea como un episodio cultural, sea como el cuerpo visible de su destino. Y de ahí el hambre de radicalismo en nombre del cual se pone en entredicho todo lo que en filosofía parece admitirse y darse por sentado, lo cual implica traicionar la confianza oscura que el discurso filosófico se otorga a sí mismo. El proyecto de no admitir en el discurso nada que no hubiera sido reexaminado y plasmado de nuevo en el pensamiento aseguraba, de Descartes a Husserl, la función legitimadora que el discurso filosófico ejercía respecto de sí mismo. En lo sucesivo, este queda desplazado: es, bajo la forma de un discurso que no quiere especificarse filosóficamente, el análisis receloso de lo que el discurso filosófico está obligado a aceptar o suponer para poder existir. Así, nos vemos situados en un dominio del más-acá radical del discurso filosófico, lugar privilegiado donde hoy la filosofía trata de fundarse y realizarse. Dimensión de lo meta-, de lo archi-, que a nuestros contemporáneos les parece incontrastablemente primera.[2]

[317]Ahora bien, ese repliegue con respecto al discurso filosófico no se lleva a cabo mediante una reflexión sobre lo que es el discurso en general y cuáles son sus diferentes tipos; por lo tanto, no se hace en el elemento de un discurso absolutamente general o realmente neutralizado, sino siempre en la dimensión aceptada "con

ingenuidad" de uno de los cuatro tipos de discurso a los cuales la filosofía tradicionalmente se oponía. Así, el positivismo lógico no analiza el discurso filosófico para negar su valor o impugnar radicalmente su posibilidad, sino para excluir de él cualquier proposición que no sea posible verificar por los mismos medios que los enunciados científicos; y a partir de ese elemento común a los métodos de verificación, que afectaría de la misma manera a todos los enunciados asertóricos, el positivismo lógico puede preguntarse qué puede determinar (en la forma o el contenido) los enunciados propiamente filosóficos; entonces se llamará "metafísico" a todos los enunciados que se pretendan [318]específicamente filosóficos pero quieran escapar a los criterios de validación que, no obstante, todos los enunciados asertóricos deben cumplir.[3] En otras palabras, se procura constituir un discurso filosóficamente verdadero, pero que no tenga que ejercer la función interna de justificación que se le había reconocido desde el siglo XVII. En un estilo por completo diferente, pero en virtud de un movimiento análogo que tiene las mismas condiciones de posibilidad, aparece un discurso sobre la filosofía que la cuestiona al margen de cualquier función reflexiva: un discurso, por consiguiente, que constituye por sí mismo, en su soberanía, el lugar y el momento en que habla, así como el sujeto que lo pronuncia. Ese discurso envolvería Occidente entero (como lugar único de la filosofía), todo su destino (como historia de la filosofía) y a todos los filósofos (como sujetos hablantes del discurso filosófico) en un pensamiento en que la división no es entre discurso poético y discurso filosófico, entre "fingir" y filosofar. Estaríamos en la dimensión pura, no especificada, del pensamiento, en la dispersión [319]primigenia del logos, o incluso en la diferencia de la escritura como traza.[4] Por consiguiente, resulta "metafísico" cualquier discurso que pretenda asegurar su forma filosófica y su derecho a acceder a lo fundamental a partir de la función reflexiva propia del discurso filosófico tradicional. Las mismas razones suscitaron la aparición de un análisis de la filosofía a partir de un discurso que no se distinguiera del discurso político. Así, la filosofía, con su función especulativa de crítica, quedaría resituada en el seno de un discurso que compromete sin mediación la libertad, la actividad y la historia de los hombres; con todo, esto no implicaría la supresión de la filosofía, sino su despliegue dentro de una dialéctica que le serviría de lugar y movimiento comunes con el discurso político y el discurso cotidiano de todos los hombres.[5] En

oposición a esta filosofía, sería metafísica todo discurso que solo entable su [320]relación con la práctica por intermedio de una[a] crítica del aparecer o de lo implícito (vale decir, una dialéctica de la naturaleza). Por último, se perfila asimismo una interrogación sobre la posibilidad de la filosofía, pero esta vez en una dimensión indiferenciada del discurso, entre la exégesis religiosa y la interpretación filosófica: la filosofía se establecería como un desciframiento, y serían metafísicas todas las formas de discurso que se propusieran interpretar los signos no como las cifras de una trascendencia, sino como los elementos de una serie de efectos y causas.[6]

A fin de cuentas, el hecho de que esas cuatro maneras de filosofar puedan simbolizarse fácilmente con los nombres de Russell y Wittgenstein, Heidegger, Sartre y Jaspers tiene poca relevancia; y menos relevancia aún la posición polémica que pueden ocupar unas en relación con las otras. Lo esencial es que todas se sitúen dentro del marco del acontecimiento cuya sorda pero soberana presencia señaló la obra de Nietzsche; lo esencial es que unas y [321]otras se hayan tornado posibles por la misma combinación de condiciones: la necesidad de reparar en un discurso filosófico liberado de sus antiguas condiciones internas de funcionamiento, y desplegado mediante un discurso todavía no especificado. Sin embargo, ese salto fuera de la modalidad clásica del discurso y su funcionamiento no vuelve a poner en juego el universo entero del discurso con todas sus formas. Bajo sus cuatro grandes aspectos, la filosofía posnietzscheana abandonó la modalidad cartesiano-husserliana del discurso: se desprendió de esta lo suficiente para poder escrutarla desde fuera. Pero quedó ligada a ella por una relación que no controló.[b] En efecto, para liberarse de esa modalidad, se apoyó en los cuatro grandes modos de discurso que, desde el siglo XVII, rodeaban el discurso filosófico, se le oponían, erigían frente a él sus caracteres propios, se distanciaban de él y, por lo tanto, le hacían lugar. El repliegue en relación con la filosofía (en el sentido tradicional de la palabra) se producía en el mismo espacio discursivo que le daba lugar. De esa manera se conforman [322]filosofías que pueden tomar por objeto la forma del discurso filosófico –vacía y, en este presente, abandonada–, pero que todavía no han dominado el diseño general dentro del cual dicha forma se había constituido. Por consiguiente, a estas filosofías se les escapa la

fundamental correlación entre la borradura del discurso filosófico en su modalidad clásica y una mutación general de todo el universo del discurso.

Esta posición de la filosofía posnietzscheana en el espacio general del discurso explica algunos de sus temas. Por eso, no puede tener otro objeto que la ausencia, la desaparición, el olvido, la pérdida de la filosofía misma. Pero esa pérdida no es analizada como borradura de un modo singular de discurso ni concebida como un acontecimiento de fecha muy reciente en el régimen discursivo de nuestra cultura: en la medida en que ese régimen nunca se pone en entredicho, y antes bien vale como el contexto de cada palabra posible, la desaparición del discurso filosófico parece no tener fecha o, mejor, su desaparición parece ser contemporánea de su constitución, como si solo hubiera podido nacer en el ámbito de su muerte, [323]como si siempre el lugar desde donde habla hubiese sido desértico (y vano su funcionamiento). Así, la promesa de alguna filosofía futura más allá del vacío de hoy en día tiene que pagar el precio del retorno de la filosofía sobre su historia entera. Solo si logra recomponerse en el origen puro que fue a la vez su comienzo y el principio de su desaparición, y solo si logra eludir el momento constitutivo y ambiguo, la filosofía obtendrá [el] poder de hablar de nuevo. Se esboza un gran mito en que las filosofías posnietzscheanas encuentran su lugar ideal: el de un lenguaje sin fecha, más profundo y más arcaico que la historia y donde las formas del discurso no estén aún separadas unas de otras. Para alcanzar esa primera luz del lenguaje, ningún ascenso es demasiado lejano y ninguna impugnación demasiado radical; todas las historias reales y todos los acontecimientos asignables están demasiado cargados de positividad, y todos los recordatorios discursivos, demasiado comprometidos en el olvido. La propedéutica de ese retorno de la filosofía es tan infinita como el derrotero a lo largo del cual esta no pudo evitar [324]perderse. Propedéutica infinita y triste, porque percibe los primeros signos de un pensamiento por venir en el espacio nocturno, vacío y definitivamente infértil donde la filosofía ya no muestra en lo sucesivo otra cosa que su desaparición.

Por ese hecho mismo, quedan entre paréntesis todos los dominios que hasta entonces habían estado en correlación con las grandes

funciones del discurso filosófico. La filosofía ya no puede darse como investigación del sujeto –búsqueda de un fundamento que sea a la vez origen y condición de posibilidad– ni tampoco como teoría de una práctica o descubrimiento del logos del mundo. Se dirá que el discurso filosófico, ya desde la transformación kantiana, casi no había dejado de tomar distancia respecto de todos esos dominios y que ya no se reconocía el derecho de abordarlos directamente o dominarlos de manera exhaustiva. Aun así –y cuando menos en forma de una tarea infinita, siempre por reiniciar, jamás detenida–, quedaba establecida una relación posible entre esos dominios y aquel discurso. En el horizonte siempre fugitivo del discurso se vislumbraba el momento en que este mismo iba a convertirse en ese dominio, el momento en que el discurso llegaría a ser sujeto absoluto, fundamento de todos los saberes, práctica real y discurso del mundo mismo. En cambio, en la [325]filosofía posnietzscheana que estamos intentando describir, la relación con esos dominios solo se constituye de modo negativo: la filosofía solo podrá volver del olvido en que ella misma se perdió si renuncia a dichos dominios y se aparta de ellos. Por ejemplo, en una filosofía como la del positivismo lógico –un discurso que pretende permanecer indiferenciado entre los criterios del enunciado científico y la especificidad de las proposiciones filosóficas–, la posibilidad misma de una filosofía solo se dará si esta renuncia de manera explícita a un análisis del sujeto como tal, si renuncia a encontrar el fundamento absolutamente originario del discurso (no hay metalenguaje general), si renuncia a ser de pleno derecho y directamente una práctica (a lo sumo, acaso ser la teoría de los enunciados imperativos o los juicios de valor), si renuncia a descubrir un discurso del mundo (puesto que el mundo, después de todo, no es otra cosa que un conjunto [326]de enunciados). Del mismo modo, en un discurso en que el pensamiento esté lo más cerca posible del “fingir”, de ese dichten en que los alemanes reconocen con claridad la esencia de la poesía,[7] la filosofía no podría ser sino contención voluntaria frente a esos dominios tradicionales, y desvío que[c] permite liberarse de ellos: si se indaga el ser del hombre, no es en la medida en que este sea el sujeto de todo discurso en que la verdad se cumpla como juicio cierto o percepción evidente, sino en la medida en que en su caso se trata de un ser que de ninguna manera puede definirse como sujeto; a su vez, ese ser no es fundamento del conocimiento, suelo y condición

de la objetividad, origen de todos los entes, sino aquello mismo que se retira al desplegarse y, lejos de fundamentar los fenómenos y darles un lugar común, se indica como pura diferencia, aun con anterioridad a todo lo que aparece. Cualquier pensamiento que se pretenda práctico solo podrá plasmarse como relación legislante o creadora del sujeto con el objeto: en forma de una voluntad como fundamento subjetivo de los fenómenos. Se entiende que un pensamiento ya liberado de la representación del sujeto y de la búsqueda de un [327]fundamento reconozca con claridad en toda filosofía práctica la manifestación de una metafísica de la voluntad. Y si se interroga al logos, no es porque sea una palabra primera o forme el texto infinito del mundo, sino porque en él (y a partir de él) se despliega la diferencia del ser. De igual modo podría exponerse que, en las otras dos grandes formas de la filosofía, queda efectivamente en suspenso lo que hasta entonces constituía los dominios primarios del discurso filosófico. La borradura de la especificidad del discurso y la desaparición de las funciones con las cuales aquella se aseguraba la búsqueda de un espacio discursivo contiguo a otras formas implican que la filosofía se aparte de los dominios que en épocas previas eran sus correlatos necesarios y denuncie en ellos el principio de sus propios errores o de su ceguera.

Pero lo más importante en toda esta filosofía que todavía en alguna medida es contemporánea nuestra, es la suerte que sufren en ella la teoría de la representación y el sistema antropológico. Hay que recordar [328]que el discurso filosófico, según su primer modelo de funcionamiento, no podía evitar constituirse como una metafísica de la representación y que, de acuerdo con su segundo modelo, se apoyaba necesariamente en una antropología. Ahora bien, de una u otra manera, toda la filosofía del siglo XX se constituye como una crítica radical de esa metafísica o bien como un esfuerzo constantemente renovado por escapar a los postulados de esa antropología. Sin embargo, nunca se deja completamente de lado la antropología o la metafísica de la representación. Y no cabe dejarla de lado, ya que la filosofía posnietzscheana solo se libera de la antigua modalidad del discurso para mantenerse en sus límites exteriores, al borde del espacio que ella acaba de dejar vacante. En vez de suprimirse, la metafísica de la representación y la antropología se transforman: su papel general se mantiene, pero por

vía de un conjunto de funciones muy diferente.

[329]La metafísica de la representación aseguraba al discurso filosófico la posibilidad de reunirse con el ser mismo del mundo a través de aquello que, del mundo y el orden de las cosas, podía darse al alma bajo la garantía de Dios. En el pensamiento posnietzscheano, el discurso filosófico, despojado de todas las funciones que le daban acceso a la vez al ser y al orden de las cosas (al ser como ordenamiento y sistema general de las cosas), deberá poseer en sí mismo, y antes de cualquier especificación funcional, el poder de decir el ser. Ese poder, lejos de serle garantizado al término de un ciclo discursivo, le pertenece en su condición de lenguaje; y cuanto más cerca está este lenguaje de sí, cuanto más reservado, contenido, riguroso y parco es, más cerca está de decir el ser mismo. Pero hay otra manera, exactamente inversa, de conservar el papel de la metafísica de la representación abandonando las funciones que la garantizaban: se demanda al discurso no que diga el ser, sino que, por su mera organización sintáctica, constituya todos los órdenes posibles de las cosas; en el despliegue de su sistematicidad lingüística, el discurso podrá [330]ser el discurso mismo de las cosas. Se advierte que, tanto en uno como en otro caso, se abandona la metafísica de la representación en su unidad, pero su papel se mantiene, aunque de manera disociada. Por un lado, se da al discurso, en cuanto lenguaje, la posibilidad de decir el ser, y por otro, se da al discurso, pero en cuanto lengua, la posibilidad de decir el orden de las cosas. [8] Para un discurso de este último tipo, un pensamiento como el de Heidegger no puede ser más que metafísica, y para un discurso del primer tipo, análisis como los del positivismo lógico están todavía comprometidos con el sistema de la representación. A decir verdad, el cara a cara de estas dos formas de filosofía preserva el papel de una metafísica de la representación que la unidad de un solo discurso ya no puede asegurar, dado que ha perdido a la vez sus criterios y sus elementos funcionales.

[331]En cuanto a la antropología, su papel se mantiene y se confía a otras formas de discurso.[d] Dicho papel, como se recordará, garantizaba al discurso filosófico la posibilidad de hacer una crítica de la metafísica a partir de un análisis de los fenómenos y las formas de la finitud. Una reflexión sobre el ser del hombre, y sobre

las relaciones que ese modo de ser permite al hombre establecer con las demás formas de ser y con el ser en general, definía así, en el discurso filosófico mismo, las condiciones de su acceso a la verdad. En la filosofía posnietzscheana, el discurso ya no tendrá necesidad de pasar por una reflexión sobre el fenómeno o por una analítica de la finitud para poder enunciar el ser del hombre: El ser del hombre se manifiesta de inmediato en la descripción del fenómeno como experiencia vivida y accesible de pleno derecho a la lectura. En ese sentido, el ser del hombre nunca retrocede con respecto al fenómeno que lo manifiesta: es ese fenómeno mismo, íntegramente atravesado de significación [332]o de libertad, y nada más que eso. La condición de posibilidad del fenómeno no debe buscarse en un nivel o una región trascendental, sino precisamente en el sentido que adopta el fenómeno. Que el fenómeno pueda estar, sin resto ni opacidad, atravesado de significaciones que son a la vez el ser y la libertad del hombre, y que pueda recorrer[las][e] mediante una descripción que manifiesta esa libertad y disipa la analítica de un ser humano determinado y finito, son dos cosas que, a decir verdad, no son más que una: se trata de acceder al ser del hombre y a eso del ser que se da o se constituye en él, a partir de una descripción "pura" (vale decir, de un discurso que ha neutralizado o suspendido todas las disposiciones del discurso filosófico). Esta descripción asegura así, bajo una forma nueva, la función de una analítica del ser humano. En cuanto [a] la otra función de la antropología –la definición de las relaciones entre el ser humano [y las demás formas de ser][f] como condición de posibilidad del conocimiento–, se la garantiza bajo una forma de discurso que se enfrenta a la descripción de la vivencia: es la descripción de las formas y las estructuras mediante las cuales se produce cada experiencia humana; [333]poco importa que esas estructuras sean puramente formales o, por el contrario, que reposen sobre conjuntos de determinaciones históricas o en organizaciones lingüísticas o en funciones simbólicas: la descripción de un modelo estructural debe permitir a un discurso que no tiene la forma ni el funcionamiento tradicionales del discurso filosófico enunciar el sistema de las formas que estructura a la vez el ser del hombre y el conocimiento. [9]

Queda claro que, aunque esos nuevos tipos de discursos (positivismo lógico, ontología, descripción de la vivencia y

búsqueda de las estructuras –que se presentan cada uno como si fuera la filosofía y al mismo tiempo estuviera en el límite de la filosofía–) se opongan al pensamiento contemporáneo y en apariencia lo condenen a una dispersión en la cual la unidad de la filosofía parece perderse definitivamente, de hecho pertenecen todos a una disposición de conjunto que los liga y les impide existir unos independientemente de otros. Esta disposición restrictiva es la obligación de mantener el papel del discurso filosófico [334]dentro de un discurso que ya no tiene especificidad y que ya no puede darse por objeto otra cosa que la desaparición y la ausencia del discurso filosófico. Todas esas formas de filosofía aparentemente tan opuestas, tan ajenas unas a las otras, responden a una coherencia muy estricta. Esa coherencia no puede percibirse si se adopta el punto de vista de una de esas formas de filosofía, pero que claramente queda de manifiesto cuando uno [se] sitúa en el ámbito del discurso filosófico en general o, mejor, dentro de ese discurso que mantiene el papel de la filosofía sin conservar sus especificaciones y sus grandes formas funcionales.

Por lo demás, es característico que al menos una forma de discurso haya intentado retomarlas todas, transitarlas y animarlas en pos de un único proyecto. Esa tarea –en cierto sentido, manifiesta y reluciente; en otro, secreta y dispersa– es la fenomenología.[10] Se ha visto que el discurso husserliano todavía sigue perteneciendo a esa disposición general inaugurada por la filosofía clásica, en grado tal que puede hablarse [335]de algo así como una gran unidad del discurso cartesiano-husserliano. Pero, por otro lado, la fenomenología pertenece al pensamiento posnietzscheano, en el sentido de que en ella, como en la reflexión contemporánea toda, se deshace la disposición del discurso clásico. La fenomenología es como el recubrimiento imposible de la no filosofía actual con la filosofía que se desata en ella, y es el nuevo modo de discurso que desplaza todas las formas y funciones de la filosofía clásica. Por eso volvemos a encontrar a la fenomenología como proyecto de fundar y justificar todas las estructuras “ingenuas” de la racionalidad y la lógica; como el elemento dentro del cual se anuncian la relación del ser del hombre con el ser mismo, el discurso riguroso de la vivencia y el análisis de los a priori estructurales de la experiencia. La fenomenología recorre todas las grandes formas del pensamiento contemporáneo, y respecto de ellas desempeña el papel del

fundamento radical que les falta, cuando no el del discurso descriptivo que les sirve de propedéutica completa. Esta disociación de la fenomenología en una pura descripción de lo concreto y una búsqueda nunca agotada del fundamento representa las dos maneras que tiene de acometer la [336]tarea irrealizable de ser el discurso filosófico de todas esas no filosofías, e incluso de ser el discurso en el cual la filosofía se despoja de sí misma y de esas viejas funciones para acceder a un nuevo discurso. Por eso, ella es a la vez la explicitación infinita de los a priori y el retorno a las cosas mismas: el proyecto más radical y la descripción más ingenua.

Cabe decir que en esta posición –que la hace capturar en un discurso filosóficamente especificado discursos que ya no lo son, y, a la inversa, le hace descomponer ese discurso especificado en otros que no lo están– la fenomenología es a la vez el carácter real distintivo de todas las tareas de pensamiento que llevamos adelante y la quimera que las enlaza. En todo caso, aparece como la más densa de todas las superposiciones posibles en el funcionamiento y la disposición del discurso, porque traslada todo el funcionamiento del discurso cartesiano a modos de discurso que se le escapan, y, a la inversa, acoge esos otros modos como realización última del modo cartesiano de discurso filosófico.

[337]Esa filosofía, [cuyo] proyecto de radicalidad y su voluntad de volver a las cosas mismas hacen pasar por el grado cero de la filosofía, es de hecho la organización más compleja, más históricamente sobrecargada que se haya visto aparecer en los últimos tres siglos. Sin duda, a eso debe la conciencia de crisis que la lleva a exigir sin cesar un retorno al momento cartesiano: a la vez como momento primero oculto bajo las sedimentaciones de la historia, y [como] momento en que se produce el olvido de aquello que él hacía posible. Por supuesto, volver a ese momento cartesiano, retomar el cogito en su pureza, la evidencia misma de lo necesario,[11] repetir el ser que se manifiesta y se oculta en él, sacar de nuevo a la luz los a priori formales de todos los conocimientos y de todas las experiencias, era en apariencia volver a situarse en el momento cartesiano en que se fundó la filosofía occidental; era reactivar toda su vocación, pero era también retomar las complejas exigencias del discurso filosófico tal como existe desde entonces; [era], mientras se creía volver a un discurso

primero –fundamental y absolutamente transparente–, simplemente la voluntad de repetir el discurso filosófico tal como nuestra cultura lo tornó posible, lo hizo funcionar y lo dejó [338]circular. Es característico que esa filosofía que se quería primera haya conducido al proyecto de retomar, reiniciar, recuperar la filosofía en su totalidad: salir de ella redoblándola. Aquella que tenía por programa todo un mundo solo pudo dar nacimiento a los innumerables proyectos de recomenzar, borrar repitiendo, borrar para repetir, retomar el momento en que la repetición borra y la borradura repite. La fenomenología es la sombra, proyectada sobre sí misma, de todo el discurso filosófico, tal como existe desde hace tres siglos en el mundo occidental.

▪

[a] Tachado: “crítica de las apariencias (y de una dialéctica de la naturaleza) o de una explicitación”.

[b] Tachado: “Esta modalidad siguió siendo para ella una forma vacía”.

[c] Tachado: “libera de su representación”.

[d] Foucault tachó lo que había escrito inicialmente: “En cuanto a la antropología, también es más bien transformada y no realmente suprimida. Su papel, ahora, se confía a otras formas de discurso. El sistema antropológico consistiría en esto”.

[e] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[f] Tachado.

[1] Véase capítulo 11, p. 190, y n. 7, p. 199.

[2] Foucault parece querer aquí separar las perspectivas de Heidegger y Derrida sobre la filosofía, lo originario y la metafísica, por un lado, y por otro la “especificidad cartesiano-husserliana” tal como se manifiesta en Krisis, a la que Foucault se refiere varias veces a partir de la década de 1950 (ver E. Husserl, La Crise des sciences européennes…, ob. cit.). Vuelve a mencionar Krisis en su

curso de Túnez, cuando sostiene que la fenomenología husserliana en general, y Krisis en particular, desempeñan un "papel intermedio" entre "un discurso antropológico que encuentra su culminación en el existencialismo" y un discurso formalista como el del estructuralismo, en el que faltaría el intento de comenzar por "problemas de fundación de las matemáticas" para llegar a "una descripción de la Lebenswelt" (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 58, carpeta 2, cit.). Cuando menciona la "dimensión de lo meta-, de lo archi-, que a nuestros contemporáneos les parece incontrastablemente primera", Foucault probablemente aluda a Jacques Derrida, "Violence et métaphysique" [1964], en L'Écriture et la différence, ob. cit., pp. 117-228 [ed. cast.: "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en La escritura y la diferencia, ob. cit., pp. 107-210].

[3] Como explica en el párrafo siguiente, aquí Foucault piensa sobre todo en los trabajos de Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Por lo demás, esta asociación es usual en él. Ver, por ejemplo, Michel Foucault, "L'homme est-il mort?" [1966], en DE 1, texto 39, pp. 568-573; la cita, en p. 570 [ed. cast.: "¿Ha muerto el hombre", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 185-191; la cita, en pp. 187-188]: "Esta cultura no dialéctica que está formándose es aún muy balbuceante por unas cuantas razones. […] Comenzó con Nietzsche cuando este mostró que la muerte de Dios no era la aparición sino la desaparición del hombre. […] Apareció asimismo en Heidegger, cuando este trató de recuperar la relación fundamental con el ser en un retorno al origen griego. También apareció en Russell, claro está, cuando este hizo la crítica lógica de la filosofía; en Wittgenstein, cuando planteó el problema de las relaciones entre lógica y lenguaje; en los lingüistas, y en sociólogos como Lévi-Strauss". Véase también M. Foucault, "Sur les façons d'écrire l'histoire", cit., p. 623, y "[L'extralinguistique et la littérature]", cit., p. 224. Entre fines de 1966 y 1967, en Túnez, Foucault se sumerge en la lectura de varios filósofos "analíticos" y amplía su conocimiento de esos debates mucho más allá de Russell y Wittgenstein, lo cual se revelará decisivo para la redacción de La arqueología del saber. La caja 43 de los archivos de la BNF contiene una impresionante cantidad de fichas de lectura sobre John Langshaw Austin, Rudolf Carnap, Willard Van Orman Quine, Gilbert Ryle, John Rogers Searle, Peter Frederick Strawson y Ludwig

Wittgenstein, entre otros, así como dos sobres específicamente dedicados a Bertrand Russell. Se encontrará una descripción sumaria del contenido de esta caja en el "Annexe" al cuidado de Martin Rueff, en Michel Foucault, "'Introduction' à L'Archéologie du savoir", Les Études Philosophiques, 114, 2015/3, pp. 327-352.

[4] Foucault piensa aquí particularmente en la obra de Heidegger, pero también apunta a las posiciones de Derrida, explicitadas en varios textos y conferencias de la primera mitad de los años sesenta y retomadas en 1967 en L'Écriture et la différence, ob. cit., y De la grammatologie, París, Minuit, 1967 [ed. cast.: De la gramatología, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1971]. Ver asimismo pp. 231-232.

[5] En el párrafo siguiente, Foucault explicita la referencia a Jean-Paul Sartre.

[6] Como aclara más adelante, Foucault tiene en mente a Karl Jaspers cuando aborda esta última manera de analizar el discurso filosófico después de Nietzsche. Ya se había ocupado de esta cuestión en sus cursos de 1954-1955, en los que había abordado más extensamente la interpretación que Jaspers propone de la filosofía de Nietzsche. En esa oportunidad, había señalado que, según Jaspers, Nietzsche es el primero en deshacerse del "idealismo kantiano del objeto" y descubrir "la presencia de la verdad en los fenómenos, en las apariencias, sin referencia alguna a una forma absoluta o a un suelo originario de la objetividad", y abriendo así la posibilidad de la "interpretación del ser por la vida, forma constituida de la existencia viviente" cuya verdad reside en la "relación instantánea del ente con el ser en el devenir, en cuyo interior transparece la cifra de la trascendencia del ser" (M. Foucault, La Question anthropologique, ob. cit., pp. 195-197). De ahí deriva una tensión entre el devenir propio de esa trascendencia del ser y la "historicidad del Selbst", que solo puede pensarla "en una totalidad inmanente del ser-ahí, […] en el nivel de una planificación del saber, la acción y el mundo, […] en los conceptos de [la] biología, la psicología y la sociología". Sin embargo, según Jaspers, estos no serían sino "movimientos hacia la trascendencia siempre interrumpidos, siempre retenidos" (ibíd., pp. 198-199). Pero para Foucault esta interpretación de Nietzsche no supone otra

cosa que el esfuerzo de Jaspers por plegar la historicidad inmanente del devenir nietzscheano a "su exigencia filosófica"; esto es, hacer de Nietzsche "el heredero de toda una filosofía cristiana, cuyos impulsos sigue a la vez que los vuelve contra el cristianismo. […] La filosofía de Nietzsche como rechazo de la trascendencia se despliega en un mundo de inmanencia al que la trascendencia cristiana había dado su sentido" (ibíd., pp. 199-203).

[7] A propósito de esto, ver p. 29 y n. 3 del capítulo 1, pp. 32-34. Ver igualmente Jacques Derrida, "Force et signification" [1963], en L'Écriture et la différence, ob. cit., p. 47 [ed. cast.: "Fuerza y significación", en La escritura y la diferencia, ob. cit., pp. 9-46]: "La filosofía ha sido determinada en su historia como reflexión de la inauguración poética".

[8] Sobre la distinción saussuriana entre lengua y lenguaje, ver n. 3 del capítulo 7, p. 115.

[9] La relación de Foucault con el estructuralismo es notoriamente compleja. Durante una entrevista publicada en La Presse de Tunisie en la primavera de 1967, cuando evoca temas muy próximos a los que aborda al comienzo de El discurso filosófico (véase n. 1 del capítulo 1, p. 31), Foucault rechaza el mote de "sacerdote del estructuralismo" y sostiene que es, "a lo sumo", su "monaguillo". A continuación traza una distinción entre dos formas de estructuralismo: la primera es un método utilizado en el campo de la lingüística, la etnología, la sociología, la historia de las religiones, etc., que consiste en analizar las "relaciones que rigen un conjunto de elementos o un conjunto de conductas" en su equilibrio actual; la segunda es "una actividad por medio de la cual teóricos no especialistas se esfuerzan por definir las relaciones actuales que puede haber entre tal y cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico, etc.". Se trata, en otras palabras, de un "estructuralismo generalizado" que no se limita a un dominio científico preciso y, en cambio, estudia nuestra cultura en su conjunto. Foucault afirma que en ese segundo aspecto el estructuralismo es una "actividad filosófica" en toda regla, mientras se conciba al filósofo como "una suerte de analista de la coyuntura cultural" en sentido amplio (M. Foucault, "La philosophie structuraliste permet…", cit., pp. 609-610). En ocasión de una

conferencia en el club Tahar Haddad de Túnez, en febrero de 1967, Foucault aclara que el estructuralismo –al menos en la forma que le interesa– es un conjunto de análisis que tienen en común un mismo objeto: “La masa documental, es decir el conjunto de los signos, huellas o marcas que la humanidad ha dejado tras de sí y que no deja de constituir ahora y siempre, y en cantidad cada vez mayor, en torno de ella”. Tal como el propio Foucault lo considera en la época, el estructuralismo sería entonces la “disciplina general del documento en cuanto documento”, o lo que él llama “deixología” (M. Foucault, “Structuralisme et analyse littéraire”, cit., p. 175).

[10] Ver n. 16 del capítulo 9, p. 156.

[11] Foucault vuelve a hablar del “momento cartesiano” como una ruptura decisiva en la historia de la filosofía occidental durante su curso de 1981-1982 en el Collège de France, La hermenéutica del sujeto. En ese contexto, sin embargo, describe el momento cartesiano como una operación de descalificación del precepto “ocúpate de ti mismo” (epimeleia heautou), que había caracterizado el pensamiento y la práctica filosófica en la Antigüedad, y de recalificación del precepto “conócete a ti mismo” (gnothy seauton) bajo la forma de la evidencia tal como esta se da a la conciencia (M. Foucault, L’Herméneutique du sujet…, ob. cit., pp. 15-16).

[Tercera parte

La filosofía y el archivo]

[13.] El archivo

La mutación actual de nuestro pensamiento y la interrogación sobre el lenguaje • El paso del lenguaje fuera de sí mismo • La constitución del archivo integral como forma cultural que define la conservación, la selección y la circulación de los discursos • La realidad de doble faz del archivo-discurso • El archivo-discurso como sistema de las restricciones del lenguaje y la historia • La arqueología como disciplina del archivo-discurso.

[339]Si es cierto que, desde Nietzsche, el discurso filosófico está sometido a un conjunto de mutaciones, la razón no pasa por una crisis que lo haya afectado solo a él; tampoco reside en algún poder de metamorfosis que le sea propio. Ese discurso está implicado en una reorganización que atañe al orden general del discurso. Por su amplitud, dicha reorganización hace pensar en la que tuvo por contemporánea a la filosofía en el siglo XVII. Pero para nosotros es mucho más difícil de analizar, porque todo lo que podemos decir al respecto queda atrapado en ella, sin escape posible. ¿Cómo podría enunciarse el modo de ser de un discurso dentro del cual uno habla? ¿Cómo designar lo que puede haber de más general y esencial [340]en nuestro discurso, si eso debe ser al mismo tiempo su parte más móvil, aquella que forzosamente se nos escapa porque nos enturbia la nitidez de lo que decimos? Difícilmente sea posible hacer más que señalar de lejos y de manera discontinua, como en una línea de puntos, lo que hoy en día está pasando en el orden general del discurso. Como mera localización diagnóstica, que no puede desempeñar el papel de una mirada absoluta con respecto a los acontecimientos, es antes bien un elemento dentro del juego entre ellos, un punto de aplicación de su eficacia, un episodio –sumamente pobre, desde ya– de sus peripecias, y en sí mismo uno de los innumerables signos de su existencia. Bien puede ser, en gran parte, ciego a lo que busca; no es absolutamente arbitrario; está

envuelto y como llevado por los acontecimientos hacia los cuales intenta dirigirse.

[341]En una primera aproximación, está presente la tentación de caracterizar la mutación actual de nuestro pensamiento, tal vez de toda nuestra cultura, por el interés que prestamos al lenguaje: hablamos incesantemente de él en todos nuestros discursos.[1] Como si, de improviso, ese elemento cuya transparencia había dejado pasar nuestros pensamientos, nuestros conocimientos y nuestras palabras se hubiera engrosado, hubiera empezado a enturbiarse y a constituir un problema; como si, repentinamente, hubiéramos prestado atención a algo que, demasiado cerca de nosotros, se dejara atravesar por nuestras miradas. Descubrimos que los sistemas formales están constituidos, como las lenguas, por símbolos con reglas que prescriben la formación de las expresiones y su encadenamiento; descubrimos que nociones como las de código, mensaje, señal, emisión y recepción o memoria permiten describir de manera adecuada procesos observados [342]en ámbitos empíricos como los de la fisiología, la biología, la sociología; descubrimos sistemas significantes que organizan zonas enteras del comportamiento o del entorno humano; descubrimos técnicas que permiten traducir series de acontecimientos en un lenguaje que asegura su regulación. A todos estos hechos, y como para englobarlos, habría que añadirles la instauración de una disciplina o de un conjunto de disciplinas que se ocupan de la lengua en general y bajo todas sus formas: si antes los fenómenos lingüísticos apenas se habían estudiado –a no ser bajo el aspecto de hechos históricos propios de cada uno de los idiomas conocidos–, desde hace varios decenios se procura analizar qué es lo que constituye a la lengua en general. Y esto buscando no solo lo que pueden tener en común todas las lenguas naturales, sino también definir una sintaxis o una semántica absolutamente generales que valgan de la misma manera para las lenguas que se hablan de manera espontánea y para las que se construyen con [343]fines explícitos de formalización. Y aún hay más: en virtud de un llamativo redoblamiento, se aplican a los discursos (los mitos, los cuentos populares, los relatos, los textos literarios) métodos de análisis que los muestran como resultado de que el lenguaje mismo aplica las estructuras lingüísticas que le son propias. Por último –y acaso más importante–, aparece una literatura, pero también una música, también unas artes plásticas,

que se despliegan de conformidad con las posibilidades formales de la lengua que utilizan o constituyen.

Por supuesto, estos hechos, cuyo parentesco parece evidente, remiten a un acontecimiento a la vez único y esencial. Una vez más, la cuestión estriba en señalarlo allí donde está, según la forma que reconoce como suya y en la novedad que le es propia. Ahora bien, hoy en día resulta casi una tradición designarlo como la revelación de la función universalmente estructurante del lenguaje. Todo habría sucedido como si desde hace ya varios siglos el pensamiento occidental en su conjunto hubiera emprendido una gran investigación nunca [344]interrumpida, y más regresiva y radical cada vez: esa investigación sería la de las condiciones mismas del pensamiento; es decir, de su verdad, de sus formas y de sus límites. Y por una serie de reduplicaciones sucesivas, en las cuales se puso en entredicho la objetividad del conocimiento y el ser del hombre, habríamos llegado finalmente a preguntarnos qué hacemos cuando hablamos, qué es la lengua mediante la cual nos llegan todos los conocimientos y todas las verdades, mediante la cual también tenemos acceso a nosotros mismos y a la existencia, que creemos más arcaica o fundamental que cualquier lengua. En esa interrogación sobre el lenguaje vendrían a resumirse, pero también a fundarse, la búsqueda cartesiana de un fundamento primero para el discurso verdadero, la búsqueda kantiana de los límites del conocimiento y la búsqueda husserliana de una teoría general de los a priori formales. Con todo, al mismo tiempo, ese análisis del lenguaje nos llevaría lo más cerca posible de lo que es el hombre en su esencia singular. Así, [345]los dos temas de una ciencia del hombre y de una crítica radical del conocimiento –tan fundamentales en el pensamiento occidental, pero tan difícilmente compatibles– encontrarían por fin su punto de articulación, no –como se creyó durante mucho tiempo– en una conciencia que se recupera a sí misma, sino en el lenguaje en el momento en que se reduplica. Al decir qué es el lenguaje, puede enunciarse qué es el conocimiento y qué el hombre que conoce. Los más viejos proyectos de nuestro discurso filosófico llegarían aquí a su culminación y consumación.

Ese tipo de interpretación de nuestro presente nos resulta muy familiar en nuestra actualidad. Su papel es narrar la actualidad en

los términos que corresponden a la antigua configuración del discurso, y permitirnos así eludir la mutación en la que estamos atrapados y apaciguar la inquietud que surge en todos los puntos desde los que hablamos. En realidad, de lo que se trata es de aceptar la discontinuidad, aun y sobre todo cuando sustrae el suelo sobre el que descansamos. Y de aceptar ser nosotros mismos la diferencia. Ahora bien, no [346]debe imaginarse que el lenguaje, en su ser enigmático, ha venido a ocupar un lugar y asumir funciones designadas de antemano en nuestra cultura. No nos interrogamos sobre el lenguaje después de habernos interrogado sobre la verdad, el conocimiento, la conciencia, la naturaleza humana, los sistemas deductivos. Todas las preguntas y todas las disciplinas que hoy en día conciernen al lenguaje se tornan posibles y necesarias debido a una mutación que las mantiene separadas del pasado. No ocurre que la inquietud por el lenguaje responde con nuevos términos a viejos interrogantes, sino que funciona con precisión, en un universo de discurso íntegramente reorganizado. ¿En qué consiste la mutación de la que somos contemporáneos o, más aún, cuyos elementos somos?

Podría caracterizársela, en una palabra, diciendo que en la cultura actual no hay una recuperación del lenguaje, ni una toma de conciencia del hombre sobre sí mismo en el lenguaje, sino que este último no deja de salir de sí mismo, de desviarse, de constituir nuevos espacios cada vez más exteriores y de [347]franquear sus límites al multiplicar sus formas. Y si, de hecho, nos interesamos tan intensamente por el lenguaje, no es porque hayamos descubierto su importancia, oculta desde hace tanto tiempo, todo a nuestro alrededor, sino porque el lenguaje mismo se ha desplegado en un espacio multiplicado, siempre creciente y visiblemente articulado. Las ciencias o disciplinas del lenguaje y el establecimiento de artes formales no son más que la manifestación de superficie de ese acontecimiento de alcance masivo. Esto acarrea unas cuantas consecuencias. La primera es que no hay ninguna correspondencia, ningún isomorfismo, ninguna continuidad entre esas nuevas formas del saber y de la invención, y las antiguas búsquedas de una toma de conciencia, un descubrimiento del hombre, una revelación de las condiciones de su saber y su existencia. La segunda es que en el fondo de estos análisis que intentan descubrir el sistema lingüístico que estructura el lenguaje hay un movimiento del lenguaje que sale

de sí mismo para hablar de sí mismo; es decir, la expansión de [348]nuevas capas de discurso: el descubrimiento de la lengua en el lenguaje solo es posible a partir de nuevas extensiones discursivas. Al fin, esa constitución de nuevos espacios de discurso no nos acerca a las condiciones de posibilidad [de] nuestro conocimiento (ya sean empíricas o a priori, o bien se trate de una subjetividad psicológica o trascendental), sino que despliega hacia un horizonte hasta hoy ilimitado las posibilidades del saber. En otras palabras, la mutación contemporánea sustituye la experiencia y la vivencia por el conocimiento; revela la extensión del discurso por debajo de todas las interrogaciones sobre la lengua; no recupera el ser del hombre, despliega la exterioridad respectiva de los discursos.

Es preciso volver ahora con un poco más de detalle sobre los diferentes aspectos de esa mutación.[a] [349]La mutación que afecta hoy el régimen general de nuestros discursos puede caracterizarse sucintamente: la organización de un archivo integral. En toda cultura hay, aunque sea bastante difícil de captar, una red de relaciones sin duda determinantes para caracterizarla: no se da en un discurso constituido, por la sencilla razón de que reina en el intersticio de lo que se dice, en el espacio en blanco que separa las formas sensibles del lenguaje. La red está conformada por un conjunto de relaciones complejas entre elementos de diversos niveles: liga unos a otros los actos de habla (cuya naturaleza puede ser muy diversa: órdenes, informaciones, reglamentos, plegarias, relatos, debates, etc.); las formas de los discursos (a los que pueden dar lugar esos diferentes actos: discursos anónimos que encadenan una serie de proposiciones universales; discursos referidos al sujeto hablante, pero de manera implícita, por cierta cantidad de signos que permanecen vacíos; discurso[b] [350]en que el sujeto hablante se piensa y se señala a sí mismo, con su identidad y su situación; discursos que se vinculan con sus propias circunstancias, relacionándose con sus oyentes por un sistema de interpelación o invocación); los objetos, los materiales, las instituciones que pueden servir de soporte para la conservación de esas palabras (la voz misma, cuando se trata de una tradición oral; la piedra, el muro o el metal de la inscripción; la hoja, el rollo, el libro, la cinta magnetofónica; el templo, la casa, la biblioteca donde se depositan todas esas huellas; las reglas que determinan el tiempo de conservación, el secreto, la puesta en circulación de los discursos así

preservados); por último, los modos de la transcripción y los diferentes sistemas que pueden transformar el discurso en otro conjunto de elementos (notaciones simbólicas, recordatorios visuales de las palabras, resumen de lo dicho, discurso indirecto, reconstrucción ficticia, reproducción integral de las palabras utilizadas, con la indicación de todas las circunstancias, inflexiones y acentos del habla).

Las relaciones que ligan esos diferentes elementos definen la manera en que una cultura pone en comunicación los diferentes [351]actos de habla que pueden producirse; la manera en que relaciona los discursos unos con otros, los reúne, los separa, los borra, los reactiva, preserva su validez o deja que se conviertan en polvo para siempre; la manera en que los hace circular, permitiendo o prohibiendo a nuevos sujetos hablantes repetir lo que se dijo, buscarle un sentido, reconocer su verdad o su error; la manera en que vincula los actos presentes de su palabra con todos los que los precedieron. Hay ahí una serie de características culturales que no se confunden con el sistema formal de la lengua utilizada ni con la concepción que uno puede hacerse de la palabra, de su naturaleza y de su eficacia; tampoco se confunden con las formas psicológicas que determinan los actos de habla ni con el sentido o el contenido ideológico que habita los diferentes enunciados. Esta característica cultural es la vinculación de los discursos entre sí. Y si se piensa que la constitución de un universo mítico como el de un saber científico, [352]la organización de una disciplina histórica o una literatura, el despliegue continuo de una serie de técnicas y el juego de las prácticas comerciales o el de las decisiones políticas siempre suponen como condición concreta de posibilidad una puesta en relación constante e indefinidamente renovada de discursos con otros discursos, resultará evidente el carácter determinante de esta red. En una cultura, el presente, el pasado y el futuro, lo verdadero y lo falso, lo útil y lo accesorio se definen sobre el trasfondo de esas relaciones interdiscursivas. La organización del tiempo –por ejemplo, la manera de identificar el presente, establecer su continuidad o sus rupturas con el pasado y el futuro– implica necesariamente la constitución de una trama de discursos: en una cultura, la relación de su presente con su pasado estará configurada por el conjunto de los enunciados que se reactualizan o pueden reactualizarse, por el sistema de transformaciones que rige esas

reactualizaciones, por la forma de discurso que indica el valor o la utilidad de los enunciados ya expresados y por los medios puestos en juego para encontrar [353]y hacer reaparecer en nuevos discursos aquellos que se han perdido. La relación con el futuro se entablará por medio de los discursos que se estima necesario repetir de conformidad con una identidad ritual, mediante aquellos que se postulan como definitivamente verdaderos, aquellos que deben someterse a la verificación de otros discursos, aquellos que valen como prescripción y reglamento para cada palabra futura, etc. Sucede otro tanto con la verdad, que, en una cultura dada, es cierto tipo de relaciones instauradas entre dos, varios o una serie indefinida de discursos. Así, en una religión de la Escritura, la verdad se define por el vínculo entre un discurso efectivamente pronunciado (o efectivamente rechazado) y un texto postulado como canónico e irreductible a cualquier criterio de verdad, porque justo este lo determina (y, además, ese vínculo puede ser de diferentes tipos: identidad formal y hasta en las palabras mismas, identidad de sentido obtenida por transformaciones simbólicas, simple compatibilidad). En cambio, en un corpus científico como el que nosotros tenemos, la verdad se establece por el vínculo entre una [354]proposición y una serie de otros enunciados (una serie determinada, ya planteada y que conlleva una cantidad finita de elementos, como en los sistemas formales en que es necesario que todas las proposiciones se deduzcan de otras; o bien una serie indeterminada y abierta, aún no llevada a término, como en los procedimientos de verificación empírica).

Sin lugar a duda, esas formas de vinculación entre los discursos están a su vez determinadas por lo mismo que se dice en el discurso: desde luego, lo que pensamos y decimos del procedimiento de verificación de una proposición empírica, acaso indefinido, condiciona el modo en que actualmente registramos los fenómenos observables (qué se apunta acerca de ellos, según qué código se los transcribe, el en qué lugar se los resguarda, su clasificación, su movilización posible). De igual manera, la conservación ritual de un texto religioso, su secreto o su divulgación, la lectura que se hace de él, el modo en que se lo copia y hasta los instrumentos que se utilizan en esa tarea, las técnicas de traducción (cuando están permitidas), todo eso está a su vez determinado por todo lo que se dice, en la cultura en cuestión,

acerca de la verdad religiosa, del aliento que dio inspiración a la palabra primera, [355]de los acontecimientos que la precipitaron y manifestaron en su inscripción inicial. De este modo se constituyen las formas estables y constantemente reafianzadas en que cada discurso prescribe, al menos de manera implícita, la forma en que se lo pondrá en relación con los otros y los instrumentos necesarios para ello, y en que por su parte los tipos de registro, conservación, vinculación, combinación, actúan como condiciones de posibilidad para el acoplamiento de enunciados, abriendo así un espacio indefinido para nuevos discursos. Ahora bien, está claro que no hay un discurso primero, y si es verdad que al menos algunos de los enunciados que formulan los hombres en un momento dado responden (en cuanto actos de habla) a una situación no verbal, o designan (en virtud de elementos [lingüísticos])[c] cosas cuya existencia no es puramente lingüística, no hay discurso –no importa de qué tenor ni cuán ingenuo, espontáneo o descriptivo se presuma– que no esté condicionado por el conjunto de los discursos que paulatinamente han dado forma a su marco, hasta el más lejano. El discurso solo tiene lugar en el discurso, dentro [356]de un sistema que le hace responder en la actualidad a un discurso pasado, que le permite utilizar como verdadero lo que ya se ha dicho, que le promete que será oído, retransmitido, comunicado, que le garantiza que obtendrá una respuesta, se verá desmentido o verificado. Aun el más nimio de los discursos está siempre preso en la red de las relaciones interdiscursivas. Así, todos los discursos tomados en conjunto con las condiciones que los mantienen, los seleccionan y los hacen circular, forman un conjunto indisociable, coherente y dotado de autonomía. Ese conjunto, que existe en todas las civilizaciones, aunque no conozcan la escritura, es lo que podríamos llamar su archivo.[2] Una cultura bien puede definirse por su lengua, por sus instituciones, por sus mitos, por sus prácticas económicas y comerciales; pero debe definirse también –y en medida claramente no menor– por su archivo.

Dado que es la forma según la cual se eligen los enunciados para conservarlos o borrarlos, el espacio en el cual [357]se totalizan aquellos que se reservan, el conjunto de las transformaciones que permiten asegurar su mantenimiento, los caminos a lo largo de los cuales circulan y las posibilidades de reactivación que se les ofrecen, el archivo constituye en cierto modo la otra cara de lo que

se da en llamar discurso. Este no puede reducirse al conjunto de los actos de habla ni al sistema formal de la lengua: lo constituye el conjunto de los enunciados efectivamente formulados en una época dada.[3] Entre ellos, algunos desaparecen de inmediato y otros se conservan; algunos se encadenan en un diálogo o en una serie sintáctica de proposiciones encadenadas unas con otras, mientras que otros son lisa y llanamente repetidos por una tradición oral o una serie de copias escritas; algunos se refieren a situaciones concretas, otros están explícitamente relacionados con enunciados anteriores que, así, como en diagonal y sin necesidad de volver a ser pronunciados directamente, ocupan un lugar en la actualidad del discurso. Todos esos enunciados se ligan, se borran, se entrecruzan, se ignoran, se apoyan [358]unos en otros, obedecen a diferentes sistemas de coacción; por eso, pese a su profusión, es posible descubrir matrices y regularidades en esa masa. Es conocida la coacción de la lengua misma; son conocidas (o por lo menos [se] intenta conocer) las determinaciones extralingüísticas (psicológicas, económicas, políticas, ideológicas) que pueden explicar que estén presentes ciertos enunciados y ausentes algunos otros. Pero también hay coacciones en el plano mismo del discurso: tipos de relaciones entre el sujeto hablante y lo que él dice, formas de validez posible para un enunciado cuando se separa del acto de habla que le dio nacimiento; posibilidades de repetición, expansión, reactivación; sistemas de correlaciones entre grupos de enunciados formulados por diferentes sujetos en diferentes momentos. Como se ve, las coacciones que definen, por el lado de los enunciados, la legalidad interna del discurso, sus grandes categorías, sus modos de ser y su [359]combinatoria, corresponden, por el lado de los fenómenos culturales,[d] a las formas de lo que se ha llamado el archivo. Entonces, estamos frente a una realidad de doble faz: la del archivo-discurso.[4]

El hecho de que el archivo y el discurso sean solidarios no quiere decir que a cualquier figura de un lado obligatoriamente le corresponda la misma disposición del otro. En realidad, se trata de un sistema complejo que autoriza tanto dos lecturas diferentes cuanto la vinculación de la primera con la segunda, pero nunca un solo desciframiento que valga de la misma manera en los dos niveles. Es fácil comprender que la faz-archivo y la faz-discurso no son independientes entre sí. La faz-discurso permite ver la posición

que el sujeto hablante ocupa con respecto a lo que dice (por completo ausente, salvo en la formulación oral o el acto material de transcripción; indicado por un sistema de pronombres y adverbios; individualizado por nombres propios y [fechas];[e] [360]referido y constituido por el conjunto de los enunciados; desdoblado, de manera real o ficticia, en caso de que informe acerca de palabras pronunciadas por otro). Y se advertirá con claridad que, según la posición del sujeto hablante, el discurso no ocupará el mismo lugar en el archivo, no se apoyará sobre los mismos soportes ni circulará de la misma manera: un enunciado ligado por elementos demostrativos a una situación que es la única capaz de darle un sentido (del tipo "estoy aquí" o "Fulano pinta esto" o "esta casa", etc.) no puede figurar intencionalmente en el archivo, salvo que esté ligado según el modo de la inscripción material a un monumento (piedra, tumba, cuadro, edificio, etc.), o bien en caso de que sea discurso referido dentro de otro discurso que así completa su sentido hasta entonces vacío. Del mismo modo, la faz-discurso permite ver cómo pueden los diversos enunciados referirse unos a otros y formar una trama; ahora bien, resulta evidente[f] que una serie de enunciados universalmente verdaderos y derivados unos de otros implica en el archivo [361]un modo de conservación diferente a una serie de órdenes ligadas a una situación y concatenadas unas a otras de conformidad con su desarrollo. En una cultura dada, solo hay un universo de discurso (algo distinto, por consiguiente, a partículas desperdigadas de actos de habla que estén involucrados en procesos psicológicos, prácticos o sociales) en la medida en que[, por un lado,] exista un archivo.[g] Por otra parte, solo existe archivo en la medida en que, con el discurso, el conjunto de los enunciados alcanza cierta autonomía; el archivo en sí no es más homogéneo que el discurso: las diferencias de este se apoyan en las diferencias de aquel, y viceversa. Pero no hay relación biunívoca entre las formas del archivo y los tipos del discurso. Por consiguiente, es posible describir, por sí mismos, los discursos que figuran en el archivo de una cultura, sin hablar directamente de su sistema de archivo; no por eso deja de ser cierto que, al menos de manera [362]silenciosa, se hará aparecer el modo en que esos discursos se registran, se conservan, se transforman, se reactualizan, se comentan, se ponen en circulación. A la inversa, no es posible describir los modos de olvido e inscripción, de secreto y publicidad, de transformación o repetición de lo que se dice, pero, al mismo

tiempo, sin poner en evidencia, por el lado de los discursos, sus formas de encadenamiento, el sistema de su validación, las relaciones que mantienen con los actos de habla, etc.

El aislamiento de ese nivel del archivo-discurso tiene importancia por varias razones. La primera es que permite remitir la cuestión de la prioridad entre habla y escritura a su horizonte ineluctablemente mitológico; en efecto, es llamativo constatar que en cada cambio decisivo del régimen del archivo-discurso (al menos dentro de la cultura occidental) se ve reaparecer [363]la misma cuestión inagotable.[5] O, mejor, en cada una de esas mutaciones, los cambios siempre visibles del archivo (porque son en gran parte institucionales y técnicos) hacen renacer el tema de que la escritura es primera, mientras que el habla es tan solo la lectura móvil, transitoria, aérea, absolutamente precaria de esas huellas fundamentales. Una vez consumada la mutación, y alcanzada la figura estable del universo del archivo-discurso, el archivo parece ponerse al servicio del discurso, de su propia importancia y de lo que este quiere decir, y entonces surge el tema de que el habla es esencial y la escritura no es más que su versión sensible. Más adelante se mencionarán algunas características de esa doble temática, al indicarse las principales mutaciones que el universo del archivo-discurso sufrió en nuestra cultura. Pero lo esencial es aislar las dos caras, archivo y discurso, de una única realidad compleja, en su indisociable correlación: cualquier intento de hacer primar una no es más que ensoñación.

[364]Además, esa capa autónoma del archivo-discurso hace que, entre lo que se da en llamar pensamiento y las condiciones que supuestamente lo determinan, surja una instancia que no es lícito omitir. Todos conocemos el tedioso debate: ¿es posible describir, analizar y explicar la ciencia, la filosofía, la moral, la teoría política, las reivindicaciones, la concepción de la historia de una época dada, la conciencia que esta tiene de sí misma, sin referirse a las formas sociales, las condiciones económicas, la vida[h] real de los individuos que formularon esas ideas o las compartieron? Si se puede prescindir de esta referencia, ¿cuál es el poder del pensamiento? ¿A qué debe este su independencia? ¿Cuál es la ley de su historicidad? Y si es inevitable el deber de entablar esa relación, [i] ¿qué sistema de correlación (analogía, determinaciones

psicológicas, transformaciones simbólicas) hay que instaurar entre el pensamiento y las condiciones de vida o de trabajo de quienes piensan? No cabe duda de [365]que ese debate, actualmente muy desgastado, no tiene mucho sentido. En efecto, omite precisamente el único nivel donde, llegado el caso, la articulación podría concretarse: el nivel que, por una de sus faces, permite mostrar que las formas del discurso determinan, al menos en parte y no sin dejar numerosos puntos de elección, lo que puede pensarse, y que, por otra de sus faces, permite mostrar cómo en una sociedad se institucionaliza la selección de los discursos, su circulación, su descarte, su conservación ritual, su inscripción en un espacio incontestable de validez, etc. A lo largo de la superficie del archivo-discurso, una cultura y el pensamiento que se manifiesta en ella –e incluso un pensamiento y la cultura en la que este se materializa– son absolutamente coextensos.

Por último, ese nivel singular inserta su sistema de coacciones entre la lengua y el habla. Conocemos el juego de distinciones sucesivas mediante el cual se fundaron las disciplinas del lenguaje. La filología nació a fines del siglo XVIII, cuando la gran área [366]continua de la lengua, con los poderes representativos que le eran propios, se recortó: aparecieron entonces grupos y familias de lenguas, cada uno con propiedades formales, leyes de transformación y evolución, un sistema de raíces representativas, reglas de formación, de flexión y de orden en la frase.[6] Esa unidad se rompió hacia finales del siglo XIX, cuando Saussure introdujo la diferencia entre lengua y habla y así surgió el sistema de correlaciones que en un momento define una lengua, sean cuales fueren las palabras que la manifiestan y hacen que, a cada instante, se desvíe de manera imperceptible.[7] A partir de esa distinción, con el tiempo se pudo, por un lado, definir el sistema interno que caracteriza cada lengua, mientras que, [por] otro, se procuraba –en un análisis del lenguaje que ya no era lingüístico– definir los diferentes tipos posibles de actos de habla y los diferentes niveles que pueden reconocerse dentro de uno y el mismo acto. Pero indudablemente eso no basta. Hay que [367]reconocer, entre el acto de habla y la lengua, la autonomía del discurso (y del archivo, que constituye su otra vertiente). Sucede que el discurso (el conjunto de lo que se dice efectivamente en un momento dado, y nada más) no puede describirse sobre la base de la lengua. Esta

define el sistema de posibilidades e imposibilidades en que está inserto cada discurso; prescribe en cada punto de la cadena hablada o escrita el juego de opciones posibles, y también dicta las reglas de encadenamiento de un punto a otro. Aun así, desde luego, no puede dar cuenta de que en un momento dado aparece un enunciado y no otro; tampoco puede dar cuenta de que a una proposición o a determinada serie de proposiciones seguirá tal otra; no puede dar cuenta de que, de entre todas las posibilidades lingüísticas que se ofrecen de manera simultánea en una cultura, solo algunas se hagan realidad: el espacio lingüístico posible es infinitamente más amplio que la superficie discursiva real. Por último, y sobre todo, dicha superficie discursiva no tiene la misma configuración que el espacio lingüístico: [368]un enunciado no es simplemente exhibición de algún campo semántico o alguna ley de sintaxis, sino que bien puede –y, en verdad, debe– situarse en el interior de alguno de ellos. Por eso, la descripción de una lengua nunca podrá ser idéntica a la descripción de un "pensamiento", una "ciencia", una "filosofía", una "literatura"; en suma, a la descripción de una masa cualquiera de discursos reales, aunque la descripción de estos deba encuadrarse dentro de los límites fijados por la descripción de la lengua.

De igual manera, el análisis de los diversos actos de habla no puede agotar ni abarcar exhaustivamente el nivel del discurso. Este análisis define en cada enunciado la acción que se efectúa: aserción, orden, invocación, "performación", con independencia tanto del resultado real como de los elementos lingüísticos elegidos. Es verdad que cada discurso abarca cierta operatoria que define el acto de habla al cual corresponde; también es verdad que ese discurso no tendrá la misma forma según cuál sea el acto de habla que le haya dado nacimiento. Pero, a la inversa de las posibilidades provistas por el campo lingüístico, las ofrecidas por [369]esos diferentes actos de habla son demasiado pocas como para ser adecuadas a la inmensa masa de enunciados. La tipología de los actos de habla permite cierta clasificación, aunque muy general, de los discursos. Además, según unidades específicas, los discursos reales vinculan actos de habla de formas y de niveles diferentes: un discurso científico puede conllevar, según un encadenamiento que le es propio, enunciados de constatación, prescripciones prácticas, cláusulas performativas (del tipo "sea un triángulo"); ahora bien,

debe[n] ser objeto del análisis del discurso la yuxtaposición y la organización de esos diferentes enunciados en una unidad más vasta que ellos.[8]

Por tanto, la definición de ese nivel, que puede denominarse tanto archivo como discurso según la perspectiva en la cual uno se sitúe, impone nuevas distinciones en ámbitos que se pensaba o [370]se esperaba poder unificar: en la dimensión designada como la del lenguaje, ese nivel hace surgir entre la estructura de la lengua y la forma de los actos de habla un área específica que no puede reducirse a una ni a otra, la del discurso; en el ámbito de la historia, hace surgir entre los individuos (o las condiciones de su existencia) y lo que ellos piensan y dicen una capa que no puede omitirse y es la del archivo. Ahora bien, si se piensa que todas las disciplinas históricas, sean cuales fueren (y hay que entender aquí el análisis de una cultura en sentido amplio –historia, sociología, etnología– solo puede hacerse a partir de lo que está dado en el archivo), y si se piensa que todos los análisis del lenguaje se hacen a partir del referencial que es el discurso concreto, se nota que ese nivel intermedio, arrinconado entre la lengua y el habla, entre el pensamiento y las condiciones de existencia, es aquello a partir de lo cual todos esos elementos pueden aparecer, brindarse a la experiencia y ser objeto de análisis. El archivo-discurso es a la vez una instancia intermedia e irreductible y el lugar común [371]donde todas esas distinciones tienen sus raíces. El archivo-discurso es el intersticio universal. Y si es posible hacerlo aparecer por sí mismo, analizarlo según sus formas propias, corroborar tanto su autonomía como sus leyes, entonces se habrá esbozado una disciplina que será a la vez relevo, etapa necesaria entre otras disciplinas ya constituidas, y análisis de eso que las hace posibles. Esta disciplina del archivo-discurso –que se ocupa del archivo como forma de las leyes de la inscripción, la conservación, la circulación de los discursos, y que aborda estos últimos como posiciones recíprocas de los enunciados en el espacio del archivo– puede recibir el nombre de arqueología.[9]

▪

[a] Tachado: “El primero puede definirse como la constitución de

un archivo universal. Desde las formas más arcaicas de nuestra cultura (y por definición, las únicas que todavía nos sean accesibles), hubo una relación muy compleja, pero ininterrumpida, entre el discurso y esas formas de conservación. No importa".

[b] Tachado: "ligados a una situación precisa".

[c] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura.

[d] Tachado: "por su faz institucional y etnológica".

[e] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura.

[f] Tachado: "que un enunciado, si es universalmente repetible por cualquiera, en cualquier circunstancia, deriva de otro enunciado".

[g] Nota de Foucault, a pie de página: "Se objetará acaso que hay no pocos discursos (los más cotidianos, los más ligados a situaciones pasajeras) que no figuran en el archivo. Pero el archivo, entendido como se lo entiende aquí, no es la masa de lo que se conserva de hecho: es, en una cultura y un momento dados, el principio de elección que recopila o rechaza; en ese sentido, el rechazo, la borradura y la negligencia forman parte del sistema de archivo en la misma medida que la conservación piadosa".

[h] Tachado: "posición".

[i] Tachado: "esta referencia, qué diferencia hay entre una ciencia y una ideología".

[1] M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 314-318.

[2] En otros textos del mismo período, Foucault define la arqueología como la ciencia del "archivo general de una época en un momento dado" (Michel Foucault, "Michel Foucault, Les Mots et les choses" [1966], en DE 1, texto 34, pp. 526-532; la cita, en p. 527). Explica que el objeto de la arqueología "no es el lenguaje sino el archivo, es decir la existencia acumulada de discursos" (M. Foucault, "Sur les façons d'écrire l'histoire", cit., p. 623), donde, al hablar de discurso, no hay que entender solo textos o marcas escritas, sino también el "conjunto de reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su

persistencia y su borradura, su existencia paradójica de acontecimientos y cosas" (M. Foucault, "Sur l'archéologie des sciences", cit., p. 736). En otras palabras, Foucault entiende por archivo "el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados, […] visto no solo como un conjunto de acontecimientos que habrían tenido lugar de una vez por todas y quedarían en suspenso, en los limbos o el purgatorio de la historia, sino también como un conjunto que sigue funcionando, transformándose a lo largo de la historia, dando a otros discursos la posibilidad de aparecer" ("Michel Foucault explique son dernier livre" [1969], en DE 1, texto 66, pp. 799-807; la cita, en p. 800). Foucault desarrolla una caracterización más detallada de la noción de archivo en L'Archéologie du savoir, ob. cit., pp. 170-173.

[3] Se encontrará una definición análoga del discurso en M. Foucault, "Sur les façons d'écrire l'histoire", cit., p. 632; "Réponse à une question" [1968], en DE 1, texto 58, pp. 701-724; la cita, en pp. 709-711 [ed. cast.: "Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 193-221]; "Michel Foucault explique son dernier livre", cit., p. 800, y L'Archéologie du savoir, ob. cit., pp. 31-43. Jocelyn Benoist ha resumido con gran eficacia el carácter innovador del proyecto foucaultiano en comparación con la filosofía analítica del lenguaje: "En primer lugar […] están los discursos (y la filosofía analítica del lenguaje no percibió esa realidad, aunque en algún sentido pasó muy cerca de ella cuando intentó devolver al lenguaje, en cierto estadio de su desarrollo, su efectividad). Según la representación a la cual nos ha habituado cierta filosofía, cabría pensar que, para pronunciar un discurso, hay que hacer ante todo actos de habla. [Para Foucault,] lo verdadero es lo inverso: para ser efectivos, esos 'actos', como cualquier hecho lingüístico, solo son posibles dentro de discursos" (Jocelyn Benoist, "Des actes de langage à l'inventaire des énoncés", Archives de Philosophie, 79[1], Foucault et les sciences humaines, 2016, pp. 55-78; la cita, en p. 78; destacados en el original).

[4] Esta noción de archivo-discurso no figura en los libros ni en los otros textos publicados por Foucault, pero hace su aparición en el Cuaderno nº 6 (caja 91), en notas fechadas el 18 de octubre de 1966: "1. El archivo-discurso. 2. Su historia. 3. La 'crisis de hoy'" (p.

268). Esos tres “momentos” corresponden a las tres últimas secciones del ms. de El discurso filosófico: el presente capítulo (“El archivo”) introduce y desarrolla la noción; el capítulo 14 (que Foucault deja sin título) traza su historia, y el 15 (“La mutación de hoy”) describe su mutación o “crisis” contemporánea.

[5] Una vez más, Foucault remite aquí a las tesis de Derrida (ver p. 207 y n. 4 del capítulo 12, p. 217). La primera parte de De la grammatologie, ob. cit., “L’écriture avant la lettre” [“La escritura pre-literal”], constituye un desarrollo de un ensayo que originariamente Derrida había publicado en Critique (diciembre de 1965-enero de 1966) sobre la base de las siguientes obras: Madeleine V. David, Le Débat sur les écritures et l’hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles…, París, Sevpen, 1965; André Leroi-Gourhan, Le Geste et la parole, 2 vols., París, Albin Michel, 1964-1965 [ed. cast.: El gesto y la palabra, trad. de Felipe Carrera D., Caracas, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971], y Centre International de Synthèse, L’Écriture et la psychologie des peuples [actas del coloquio organizado en mayo de 1960], París, Armand Colin, 1963 [ed. cast.: La escritura y la psicología de los pueblos, trad. de Juan Almela, México, Siglo XXI, 1968].

[6] Sobre el nacimiento de la filología o la constitución de la “positividad filológica”, ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 294-307.

[7] Sobre la distinción saussuriana entre lengua y habla, ver capítulo 7, n. 3, p. 115.

[8] Ver n. 3 de este capítulo, pp. 235-236. En La arqueología del saber, Foucault sostiene que la investigación arqueológica toma por objeto “enunciados”, que con cautela diferencia de los “actos de habla” o los “actos ilocutorios” (L’Archéologie du savoir, ob. cit., pp. 110-115) definiéndolos antes bien en términos de función (ibíd., pp. 116-138).

[9] Por lo tanto, los tres últimos capítulos de El discurso filosófico, redactados sin duda en Túnez durante el otoño de 1966 (ver n. 4 de este capítulo, p. 236), parecen constituir las primeras elaboraciones del estudio “metodológico” sobre la arqueología que ocupa dos años consecutivos a Foucault, quien lo publica en 1969 con el título de

La arqueología del saber. Con respecto a la primera definición de la arqueología como “ciencia del archivo”, véase la conversación de Foucault con Raymond Bellour publicada en Les Lettres Françaises a comienzos de abril de 1966, en la época misma en que sale Las palabras y las cosas: “Hay que tener a disposición el archivo general de una época en un momento dado. Y la arqueología es, en sentido estricto, la ciencia de ese archivo” (M. Foucault, “Michel Foucault, Les Mots et les choses”, cit., p. 527). Ver también M. Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, cit., p. 623: “Mi objeto no es el lenguaje sino el archivo, vale decir, la existencia acumulada de discursos. La arqueología, tal como la entiendo, no está emparentada ni con la geología (como análisis de los subsuelos) ni con la genealogía (como descripción de los comienzos y las sucesiones): es el análisis del discurso en su modalidad de archivo”.

[14.] [La historia del archivo-discurso]

[a]

La imposibilidad que tiene toda cultura de salir de su propio sistema de archivo-discurso • La etnología inmanente del archivo-discurso • Las grandes etapas de la historia del archivo-discurso • Las discontinuidades históricas según las referencias cronológicas consideradas • La interdependencia de las estabilidades y las rupturas en la historia del archivo y en la del discurso • La inaccesibilidad a la totalización de la historia del archivo-discurso: un mundo de rupturas.

[372]En todas las culturas, incluso en aquellas que no conocen la escritura, existe una dimensión del archivo-discurso, dado que siempre hay formas de notación, transmisión, repetición de los discursos; hay ritos que obligatoriamente insertan a los discursos en gestos, operaciones o ceremonias, y hay prohibiciones y reglas de circulación de las palabras pronunciadas. A decir verdad, gran parte de lo que sabemos acerca de las culturas ajenas a la nuestra se toma del archivo que estas construyen de manera espontánea. Ahora bien, el hecho de que nuestros conocimientos sobre las otras culturas se tomen o no de su archivo propio es independiente de este otro hecho, capital para nosotros: que de todos modos todo lo que podemos saber en relación con civilizaciones o sociedades que no son las nuestras se basa sobre nuestro propio sistema de archivo y discurso. Si conocemos algo de la cultura egipcia o la cultura bantú, es en la medida [373]en que hemos depositado sus discursos en nuestros archivos, o incluso en la medida en que hemos transformado en discurso (y, así, puesto en circulación en nuestro espacio de archivo) lo que creíamos poder observar de ellas. Esto equivale a señalar que nunca es posible que una cultura, sea cual fuere, salga de su propio sistema de archivo-discurso (aunque esté tan interesada como la nuestra en las culturas ajenas o anteriores a

ella). Una cultura solo tiene acceso a lo que no es ella misma en el ámbito de su archivo y según las formas de su propio discurso (formas que entrañan límites para ella infranqueables). En esas condiciones, se advertirá que necesariamente el análisis que una cultura hace de su propio sistema de archivo y discurso tropieza con los límites que le son propios y que ella no puede transgredir.

Cuando una cultura como la nuestra se propone reflexionar sobre sí misma, se topa más o menos de inmediato con sus propios límites: los de su lengua, sus formas de pensamiento, sus conceptos fundamentales, sus condiciones de existencia; se topa también con [374]las divisiones que traza entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, la locura y la razón. Pero esos límites siempre pueden eludirse mediante el recurso a otro nivel de análisis: se puede analizar la estructura propia de las lenguas indoeuropeas, compararla con la de otros sistemas lingüísticos, inferir consecuencias en el ámbito del pensamiento reflexivo o la experiencia cotidiana, y la validez de ese análisis no queda menguada por su factibilidad en una lengua indoeuropea. En cambio, el sistema del archivo-discurso impone a la cultura límites que esta no puede franquear: ese sistema determina los enunciados que la cultura puede formular, las cosas que merecen ser dichas, conservadas, repetidas, aquellas que no existen en el nivel del lenguaje (y, por ende, lisa y llanamente no existen), aquellas que deben callarse, etc. Por definición, entonces no es posible que una cultura atraviese este sistema para enunciar lo que no dice, para [hacer] circular discursos que no autoriza: en el momento en que son formulados, ya forman parte del archivo y del universo del discurso. En esas condiciones, resulta claro que una cultura no pueda, en verdad, [375]hacer su propia etnología,[1] esto es, franquear sus límites y tratarse rigurosamente como un objeto exterior: podrá hacer tan solo análisis etnológicos parciales en los cuales, sobre uno u otro [punto][b] en particular, pasará por encima de sus límites al compararse con otras formas de civilización. Una etnología general de sí misma es algo a lo cual una cultura nunca puede aspirar: a lo sumo, puede explorar desde dentro y como al tanteo los límites absolutos y fatalmente ciegos que el sistema de su archivo y su discurso le prescribe. En otras palabras, cuando nuestra civilización actual se propone hacer la etnología de otras culturas, debe estudiar el archivo-discurso de

estas entre otras características etnológicas también importantes y quizá tanto más cruciales; si, en cambio, trata de dirigir a sí misma una mirada radicalmente etnológica, se sitúa en el ámbito infranqueable del archivo-discurso y es incapaz de hacer otra cosa que tender indefinidamente hacia el límite siempre remoto de ese sistema. El análisis del archivo-discurso equivale [376]a una suerte de etnología inmanente: movimiento hacia aquello que permitiría captar el recorte propio de nuestra cultura, aquello que la aísla por completo de las demás, y movimiento hacia aquello que sirve de condición, ámbito y espacio de todo lo que podemos decir y pensar. Un recorrido exhaustivo de todo lo que constituye nuestro archivo y nuestros discursos nos permitiría en última instancia (y si fuera posible) tomarnos a nosotros mismos como ethnos. Pero estas son una tarea y una función de nuestro discurso que nunca pueden llevarse a término.

Sin embargo, dentro de esta cultura en la que nos reconocemos y desciframos muestra filiación, es posible discernir algunas grandes etapas en la historia del archivo-discurso. Así, mediante esta comparación interna pero diacrónica, podremos indicar algunos de los rasgos que caracterizan nuestro sistema actual de discurso y archivo. Para empezar, habría que mencionar la primera gran mutación de la que tenemos cierta memoria en nuestra cultura: la que se sitúa alrededor de los siglos VIII y VII a.C., cuando los dorios lograron combinar en un alfabeto la escritura consonántica de los egipcios y la escritura silábica de los fenicios; la notación rápida, clara, casi sin [377]equívocos de la cadena hablada se tornó entonces posible. A partir de ese momento comienza la transcripción de las rapsodias épicas y del conjunto de la tradición oral: este material pasa a ser un texto primero, a la vez presente y alejado, que puede servir de inspiración para los poetas, de lugar común para la tragedia, de objeto de estudio para los gramáticos, de repositorio de citas o tema de comentarios para los filósofos. Al mismo tiempo, el discurso se pone en movimiento en otros circuitos: el texto aprendido de memoria, escandido por fórmulas de referencia o una suerte de estribillos, desplegado en enumeraciones rituales (que constituían acaso oportunidad para desplegar proezas mnemónicas, como el famoso catálogo del ejército aqueo en la Ilíada),[2] repetido y modulado en recitados sucesivos, se convierte en manuscrito que debe conservarse cuidadosamente y volver a

copiarse con exactitud; en esa existencia inmutable, pública y escrita, se convierte en el poseedor de una pericia o de un saber que todos podrán poseer si lo leen, lo aprenden y captan su sentido. En lo sucesivo, el poeta ya no tiene que invocar a la musa (y, ante todo, a la memoria): tiene que invocar a los poetas mismos y, sobre la base de esos discursos ya transcriptos, puede aprender lo que es [378]la poesía y enseñarla (de Simónides, que pasaba por ser el inventor de las últimas letras aún faltantes en el alfabeto griego, también se decía que había sido el primero en vender sus poemas y cobrar por sus lecciones).[3] La ley también puede ser escrita, conocida y comentada por todos: los sabios que dieron sus leyes a Grecia adquieren así la estatura mítica de escritores primigenios, y en lo sucesivo su texto es intocable, pese a que cualquiera pueda, en los negocios de [la ciudad] o en sus procesos personales, apelar a la ley en su apoyo, interpretarla, exponer que, pese a las apariencias, habla en favor de aquella y que, en realidad, solo es cuestión de reimplantarla en pleno derecho. Correlativamente a esta modificación del archivo, hay una mutación en el régimen de los discursos; en el espacio recientemente constituido de la ciudad, aparece un discurso que se separa del mythos y pretende ser logos: equilibrio de los opuestos, aprehensión de las relaciones entre las cosas, descubrimiento de verdades eternas, memoria que recorre el tiempo –pero para superarlo–, esfuerzo por producir lo que ya se sabe o lo que ya está inscripto [379]en la naturaleza.[c], [4] A partir de esta gran mutación que indudablemente se completa en el siglo VII a.C., el archivo se mantendrá estable durante varios cientos de años, y el modo de ser del discurso permanecerá casi sin cambios desde Parménides hasta el período helenístico. Apenas si se guardará una memoria mitológica de esta alteración simultánea del archivo y el discurso en el tema –que todavía retoma Platón– de Teuth, inventor de la escritura y las artes, como dador de su sabiduría a los hombres.[5]

La segunda mutación se sitúa probablemente en Alejandría, cuando lenguas, textos, escrituras, manuscritos, sistemas de notación o registro, todos diferentes entre sí, se reúnen, se confrontan, se asimilan, se traducen o se convierten. La biblioteca de Alejandría y sus escuelas, la coexistencia de diversas comunidades étnicas, lingüísticas y religiosas, y las grandes obras de traducción y comentario no son simplemente instituciones o acontecimientos

singulares, sino hechos culturales integrales que movilizan, inquietan, perturban [380]y reorganizan las masas de discursos que las culturas mediterráneas pudieron constituir y mantener durante siglos.[6] El sincretismo no es la tendencia natural de un pensamiento que se debilita, tampoco una filosofía menor ni un intento de fundar una religión conciliadora: es la puesta en relación de discursos que hasta entonces habían permanecido ajenos unos a otros y no tenían un archivo suficientemente grande y un discurso suficientemente general para servirles de lugar común. La utilización de las técnicas elaboradas por los primeros gramáticos o comentaristas griegos, luego reunidas y sistematizadas por los estoicos, no debe alimentar una ilusión: en Alejandría no se preserva la modalidad griega del discurso y el archivo, sino que –por obra de la confrontación entre las culturas griega, egipcia, hebrea y, pronto, latina– se constituyen un nuevo archivo y un nuevo tipo de discurso. Se constata la aparición de la idea de un logos que sería común a todos los hombres y, en cada uno de ellos, la marca de una relación con la divinidad; se constata también la aparición de técnicas que permiten reducir discursos religiosos o filosóficos pertenecientes a diferentes épocas o comunidades [381]a un conjunto de elementos idénticos. Se ven aparecer métodos con que reducir a un sentido aceptable para la visión común textos o fragmentos que parecen rehuirla; se ve la codificación de tipos de desciframiento que permiten reconocer un solo sentido en varias figuras (la tipología) y varios sentidos en una sola (la alegoría). Se observa la constitución de grandes compilaciones de textos, en su lengua originaria o en traducción, algunos de los cuales están destinados a la publicidad, mientras que otros solo son accesibles luego de una iniciación. Y, desde ya, lo más importante es la organización de una masa escrita y canónica de la cual, en la medida de lo posible, se descarta todo lo que se considera falso, y en comparación con la cual van a juzgarse verdaderos o erróneos los otros textos, y fieles o abusivos los comentarios que de ellos se hacen. Se ingresa en una civilización de la Escritura, en la cual va a insertarse el cristianismo; en cierto modo, este le debe su forma, tanto como, en contrapartida, no dejó de reforzarla y de reanimarla. Y en recuerdo de esa gran transformación [382]alejandrina del archivo y el discurso, el pensamiento cristiano buscará en un grupo de marcas escritas, en un Libro, su relación directa y manifiesta con Dios.

¿Es esa disposición del archivo y el discurso la misma que vale para nosotros hasta el siglo XVI, o hay que suponer otra mutación llevada adelante, durante la época del Renacimiento Carolingio, por Alcuino, con la organización de un ciclo canónico de estudios,[7] la constitución de las bibliotecas de los conventos, la reanudación de las copias de manuscritos, la reactivación de parte de la cultura antigua (platónica y aristotélica)? No cabe duda de que un estudio de las formas de conservación y circulación del discurso en esa época mostraría un cambio muy importante, y de que podría notarse que en ese contexto el saber, la filosofía, la teología y la literatura de la llamada Edad Media tienen su lugar de nacimiento y su espacio de desarrollo. En todo caso, el siglo XVI estuvo marcado por una nueva mutación. Por lo demás, esta nos es mucho más familiar que las demás. Conocemos [383]ciertos factores técnicos de ella: la invención de la imprenta y, notablemente más tarde, la consiguiente difusión del libro; la publicación de los textos antiguos, pero también de los textos científicos; la modificación de las formas de enseñanza; [la] creación de bibliotecas enciclopédicas, una nueva red para garantizar la circulación de los discursos. Al mismo tiempo se instauran nuevas relaciones con el texto existente, manuscrito o impreso: crítica textual, búsqueda de la autenticidad, comentario que apunta a recuperar un sentido a la vez único y fiel, comparación de diferentes textos y verificación de uno por otro. Y en los modos del discurso y del saber propios del siglo XVI vemos manifiesta esta movilización del archivo occidental: la erudición (como lectura, acumulación, citas de textos) que se vuelve la principal forma[d] del conocimiento, el desciframiento de la naturaleza a la vez por medio de los libros y como un libro, el tema de que el mundo es una maraña de marcas y símbolos que hay que detectar, deletrear, leer y comprender, y, por último, el mito de una escritura primigenia –la de Dios mismo que en sus signos manifiesta y esconde los tesoros de su sabiduría– cuyo [384]lenguaje oral únicamente consistiría en la lectura en voz alta.

El discurso y el archivo clásicos, con sus modalidades singulares, se afianzaron contra el fondo de una reorganización cuya culminación marca de alguna manera el siglo XVI. En lo sucesivo, el lenguaje –o, mejor, todo el conjunto de signos que a lo largo del Renacimiento había sido a la vez instrumento y contenido del saber,[8] y cuyo entramado había dado lugar a todas las formas eruditas,

adivinatorias y mágicas del conocimiento, todo ese conjunto de marcas que constituía la escritura del mundo, y que a su vez los textos escritos transmitían– va a pasar del lado del método concertado, a la vez artificial y fundado en la naturaleza. A partir del siglo XVII, los signos y el lenguaje ya no se entrelazan con las cosas: se convierten en un método de análisis, una manera de captar la diferencia más pequeña posible entre las cosas (ya se trate de cantidades o de calidades), un organon sin rigidez ni límite, gracias al cual es posible poner a los seres en serie o disponerlos en cuadros.

[385]El conocimiento, así, ya no consistirá en buscar dónde están y dónde se ocultan los estigmas de las cosas, dónde parpadean incansablemente para darnos señales, sino en instaurar el sistema de elementos simples y combinables que permite descomponer las cosas y vincularlas: en síntesis, representarlas en su singularidad, en sus partes constituyentes, en sus relaciones recíprocas. El lenguaje, entendido como álgebra de las cantidades indeterminadas, o bien como descripción exacta de los seres naturales, ya no es más la escritura sólida cuyas huellas estuvieron, desde el origen, grabadas en el rostro del mundo; funciona como un juego convencional y transparente: ofrece el ser a la representación y permite desplegar la representación como conocimiento de la verdad misma. Se borra entonces el tema de la escritura primera, simiente y principio de todo saber, y aparece el tema inverso: el proyecto de un conocimiento capaz de asignar un signo a cada elemento que no se puede descomponer de la representación, combinar esos signos entre sí según reglas definidas y constituir así una lengua universal en la cual el saber pudiera t [386]ranscribirse y multiplicarse indefinidamente. El modo de ser del discurso se define por su representatividad.[9]

Si se utilizan referencias cronológicas relativamente cercanas, es fácil medir la importancia del cambio que separa el Renacimiento de la Época Clásica, del mismo modo que podría medirse la distancia que media entre los primeros alejandrinos (Clemente, Filón) [y los] comentaristas del siglo II. En cambio, si para reconstruir los principales acontecimientos que pudieron afectar las modalidades de nuestro archivo y de nuestro discurso se adopta una cronología larga, se percibe que el Renacimiento, al despertar en el

mundo entero el destello de los signos, reconocer en la figura de cada cosa la marca que permite captarla, al entrelazar en cada sitio las letras de una escritura divina para que el hombre contemple, y al anudar a los seres en una gran trama de palabras, hizo posible la edad clásica y, con ella, toda la cultura en la cual el sistema del lenguaje se convirtió en un instrumento [387]universal, dócil y sin opacidad alguna, para el conocimiento de la verdad y la representación del pensamiento. En ese medio, con Don Quijote, con los Diálogos de Galileo, con la Philologiae sacrae, con las Meditaciones,[10] se instauró el régimen clásico del discurso, tal como se lo analizó más arriba, y en medio se separaron recíprocamente el discurso científico, cuyos enunciados tienen una validez independiente de cualquier sujeto hablante (porque los signos de que están hechos pertenecen a representaciones necesarias), el discurso literario, cuyos enunciados constituyen su propio sujeto hablante (porque los signos de que están compuestos representan las representaciones que definen al sujeto que habla), el discurso religioso, cuyos enunciados dicen el sentido verdadero de un discurso primordial (porque los signos de que están hechos descomponen en signos de segundo grado las representaciones que pueblan ese discurso) y, para terminar, el discurso filosófico, que debe justificar y fundar la posibilidad de que un sujeto hablante enuncie una proposición verdadera bajo la forma del aquí y el ahora. Todas esas modalidades diferentes tienen su lugar común en el espacio del [388]archivo-discurso, transformado en el siglo XVI, y que encontramos estabilizado a comienzos del siglo XVII.

¿Durante cuánto tiempo permaneció estable el discurso clásico? ¿Debe considerarse que todavía persiste y que todo lo que decimos hoy en día se basa silenciosamente en las formas calmas y las imperceptibles leyes de ese discurso? De ser así, la sensación de turbación que tenemos en referencia al lenguaje, la impresión de que su solidez se sustrae en el momento mismo en que hablamos y por efecto de lo que podemos decir, no serían otra cosa que ilusiones: ilusiones –en cierto modo, naturales– que tornan opaco y problemático el discurso para quien es su contemporáneo obligado. Acaso entonces haya que suponer que ese discurso clásico, cuya derrota creemos, equivocadamente, reconocer, todavía tiene por delante, y con toda probabilidad también después de nosotros, una sobrevida prolongada: ¿por qué no se extendería su dinastía durante

siglos? ¿Por qué no tendría derecho, también ella, a los setecientos u ochocientos [389]años que duraron las otras grandes etapas del archivo occidental? Sin embargo, es cierto que varios hechos llevan a pensar que, por el contrario, el reinado de ese discurso fue el más breve de todos y que desde comienzos del siglo XIX su limpidez estaba irreparablemente enturbiada. ¿Acaso no estaba ya clausurada la Época Clásica cuando los primeros filólogos –Bopp y Rask, entre otros– descubrieron el espesor histórico del lenguaje, fundaron la gramática comparada y pusieron fin al análisis general de los signos?[11] ¿No cumplió su destino en el momento en que las ciencias empíricas se emanciparon de la teoría de la representación, la biología de los organismos reemplazó las clasificaciones sistemáticas de la historia natural y la economía política [reemplazó con] un análisis de la producción la descripción de los intercambios de signos monetarios?[12]

El discurso clásico no tendrá la larga duración de las otras grandes organizaciones discursivas, pero sería un error pensar que el corte del siglo XIX es radical y le impone un término definitivo. Se trata de un punto de inflexión, de una modificación [390]interna del régimen de discurso tal como se instauró a comienzos del siglo XVII. Esa modificación fue importante, sin duda, porque dio lugar a la mayoría de las formas modernas del saber y el pensamiento. Pero si, en una línea cronológica relativamente breve (referida a los últimos dos o tres siglos), se la puede considerar como una transformación diametral, en cambio, para una cronología más extensa que abarque la historia completa del archivo-discurso en nuestra cultura, el pasaje de lo “clásico” a lo “moderno”, de la representación a la antropología, del signo al objeto, del orden a la historia, es un acontecimiento bastante acotado que permanece dentro del ámbito de una estabilidad fundamental.[13] Ese acontecimiento puede resumirse en pocas palabras: el lenguaje que, en el siglo XVII, en cuanto sistema general de signos y forma de la representación, se había convertido en el instrumento general del conocimiento, se desdobla: pasa a ser el objeto de un saber, pierde entonces su transparencia[e] y recibe de la historia determinaciones [391]que lo llevan a perder su universalidad y su poder de erigirse en instrumento general. Y sin embargo, permanece del lado de las condiciones, aunque transformado en poder humano –finito y limitado– de representarse las cosas. Ese poder –analizado

alternativamente en términos empíricos y trascendentales– pone al hombre en el lugar que el lenguaje dejó vacío. En el ámbito clásico del archivo, el hombre inventado en el siglo XIX no es otra cosa que la sombra que el lenguaje dejó atrás cuando dejó de ocupar la superficie completa de los discursos y devino puro y simple objeto, una cosa entre otras. Así nació una analítica del hombre que [ni] el siglo XVII ni el siglo XVIII habían necesitado vez alguna; así nació una configuración antropológica de todo el pensamiento, y así encontraron las ciencias humanas su lugar de nacimiento y sus condiciones históricas de posibilidad.[14]

Queda por definirse si, en este momento, somos o no contemporáneos de una nueva mutación en el sistema del archivo-discurso. Pero debemos posponer por un instante este [392]interrogante para introducir algunas observaciones generales sobre los acontecimientos ya mencionados y sobre la posibilidad de hacer su historia. Todas estas grandes discontinuidades que, a siglos de distancia, marcan la historia del archivo-discurso pueden describirse simultáneamente de varias maneras. Pueden describirse en términos de evolución de las técnicas, porque no son indiferentes a hechos como la creación de grafismos, como la invención de la imprenta, como el uso de las tablillas de arcilla, el pergamino, la vitela o el papel, como los métodos de copia o reproducción. También en términos de sociedad, porque implican la constitución de nuevos circuitos económicos, la constitución de clases o grupos privilegiados, la metamorfosis de los tipos de prohibición y difusión. Y en términos de historia del pensamiento, porque, a su vez, la forma y el sentido de lo que se dice modifican la manera en que se inscribe, se conserva y se reutiliza el discurso. Pero esta posibilidad de desciframiento múltiple no es indicadora de un conjunto de determinismos superpuestos; no hay efecto de saturación provocado por causas parciales y convergentes; [393]no hay una motivación más crucial que permita reagrupar otras causas menos esenciales y les dé así eficacia y significación globales. Antes bien, son hechos culturales que, considerados en conjunto, no deben leerse como un haz de continuidades, sino como un grupo de diferencias que forman un sistema.[f]

Toda la historia del archivo-discurso constituye un complejo sistema de identidades y diferencias relativas las unas [a las] otras. Si solo

[394]se toma el punto de vista del discurso, ese sistema tiene la apariencia de estar constituido por una serie infinita de diferencias minúsculas y puntuales, dado que cada fragmento de discurso solo existe, solo se pronuncia o se registra en el nivel de su diferencia con otro, al cual sucede, al cual responde, y al cual retoma modificándolo. En esta capa del discurso no hay dos puntos idénticos; pero dos discursos solo pueden aparecer como diferentes en la medida en que pertenecen a un plano homogéneo, esto es, en la medida en que uno sigue a otro y pertenece al mismo circuito, y el acontecimiento del segundo puede entrecruzarse con el acontecimiento del primero. La diferencia que permite definir los elementos del discurso se basa en la homogeneidad del archivo. A la inversa, una diferencia en el archivo –en la circulación o la acumulación de lo que se dice– solo existe en la medida en que el discurso no haya cambiado, y en que existan configuraciones [395]discursivas estables. En cierto sentido, el archivo y el discurso no dejan de modificarse, y toda su historia está poblada de diferencias minúsculas. Pero dichas diferencias solo existen con respecto a la estabilidad y la identidad de la otra cara: son los acontecimientos de los discursos los que instauran y mantienen la continuidad del archivo; son los acontecimientos del archivo los que instauran planos homogéneos de discurso. Sin ese juego, no habría sino una línea punteada de acontecimientos, sin identidad ni diferencia.

Esto tiene varias consecuencias. La primera es que no se puede hacer la historia del discurso sin apoyarse en la estabilidad del archivo –es decir, sin neutralizar su historia–, y no se puede hacer la historia del archivo sin suponer planos homogéneos de discurso –es decir, sin neutralizar sus diferencias continuas–. Por lo tanto, es imposible una historia total del archivo-discurso con sus modificaciones incesantes. Los únicos acontecimientos globales detectables son precisamente las rupturas que conciernen a la vez al archivo y al discurso, y con respecto a las cuales pueden definirse períodos de estabilidad tanto para el archivo como para el discurso.

[396]En otras palabras, los únicos elementos globales que resultan accesibles son las rupturas, que solo pueden ser definidas mediante un juego de comparaciones. Esto torna muy complicada la tarea de definir en qué consiste la ruptura presente y la alteración del

archivo-discurso que presentimos, un poco a ciegas, a nuestro alrededor. Por lo tanto, se ve que la historia del archivo y el discurso jamás puede escribirse en el estilo, tantas veces reivindicado, de la totalización.[15] Visto que un sistema como el de la lengua puede describirse como un sistema general de diferencias, y visto que fenómenos como los de la economía competen a una interacción y procesos circulares, el nivel del archivo-discurso es inaccesible a cualquier totalización; cualquier análisis que se haga de él supone una diferencia previa.[g] Estamos en un universo que es no el de las diferencias sistemáticas, sino el de los acontecimientos y las rupturas: [estamos] en una suerte de discontinuidad previa cuyo fin nunca podemos alcanzar y para la cual no se encuentran suelo fundamental, punto de partida ni causa determinante. Uno puede desplazarse en esa nube de acontecimientos: considerar una serie poco [397]numerosa o un conjunto mucho más vasto; vale decir, instaurar una ruptura más o menos profunda. Entonces, no estamos en un mundo de la interacción ni en un mundo de la diferencia, sino en un mundo de rupturas. De ahí la dificultad de pensar lo que pasa actualmente: en qué consiste la ruptura de la que no conocemos el otro lado.[16]

▪

[a] Título faltante. Ver n. 4 del capítulo 13, p. 236.

[b] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[c] Nota a pie de página de Foucault: “Sobre todo esto, véase J.-P. Vernant”.

[d] Tachado: “una de las formas”.

[e] Tachado: “toma entonces una consistencia y una opacidad históricas”.

[f] Tachado: “Tal vez no haya que intentar la historia del archivo-discurso como puede hacerse la historia de los procesos económicos o el análisis de una lengua. El archivo-discurso solo está poblado de diferencias.

Ninguno de los acontecimientos singulares que permiten señalar una mutación tiene en sí el poder de provocarla. Si bien la invención de la imprenta forma parte y, en términos de cronología, constituye uno de los primeros elementos de la mutación que va a dar nacimiento al discurso clásico, no es, en sentido estricto, su causa".

[g] Tachado: "un corte".

[1] Sin embargo, en una entrevista publicada en 1967, al responder a la pregunta "¿a qué disciplina pertenece según usted su investigación?", Foucault afirma que podría definirla "como un análisis de los hechos culturales que caracterizan nuestra cultura", como "una etnología de la cultura a la que pertenecemos", o al menos de nuestra "racionalidad", "nuestro discurso" (M. Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault", cit., pp. 633-634).

[2] Homère [Homero], Iliade, trad. de Paul Mazon, pref. de Pierre Vidal-Naquet, París, Gallimard, 1975, II. 494-759, pp. 67-73 [ed. cast.: Ilíada, trad. de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1991, entre otras].

[3] Simónides de Ceos (ca. 556-467 a.C.) es un poeta lírico griego. Ver Jean-Pierre Versant, "Panta kala. D'Homère à Simonide", Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie III, vol. 9, fasc. 4, ˚1979, pp. 1365-1374, reprod. en L'Individu, la mort, l'amour. Soi-mème et l'autre en Grèce ancienne, París, Gallimard, 1989, pp. 91-101 [ed. cast.: "Pánta kalá: de Homero a Simónides", en El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, trad. de Javier Palacio, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 89-99].

[4] Jean-Pierre Vernant, Les Origines de la pensée grecque, París, PUF, 1962 [ed. cast.: Los orígenes del pensamiento griego, trad. de Marino Ayerra, Barcelona, Paidós, 1992], y Mythe et pensée chez les grecs. Études de psychologie historique, París, François Maspero, 1965 [ed. cast.: Mito y pensamiento en la Grecia antigua, trad. de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983].

[5] Platon [Platón], Phèdre, trad. de Léon Robin, en Œuvres complètes, vol. 4, tercera parte, París, Les Belles Lettres, 1933, 274c-275b, pp. 87-88 [ed. cast.: Fedro, trad. de E. Lledó Íñigo, en

Diálogos, vol. 3, Madrid, Gredos, 1992, pp. 309-413, entre otras].

[6] En M. Foucault, “Philosophie et psychologie”, cit., p. 475, consta una referencia a los “exégetas de Alejandría” en un contexto marcado por la historia de la hermenéutica tal como se la encuentra en Dilthey, y por su concepto de “comprensión” como “figura mítica de una ciencia del hombre devuelta a su sentido radical de exégesis”. Sobre el “gran corpus de todas las técnicas de interpretación” hasta entonces poco explorado, ver M. Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, cit., pp. 592-593. Estas referencias dejan en claro que las reflexiones más tempranas de Foucault sobre el archivo-discurso y su historia constituyen asimismo un intento de repensar, a la luz del método arqueológico, interrogantes tradicionalmente planteados en la historia de la exégesis y la hermenéutica.

[7] Alcuino (ca. 735-804) es un sabio y teólogo inglés, consejero de Carlomagno, que dirige la escuela palatina de Aquisgrán. Ver Arthur Kleinclausz, Alcuin, París, Les Belles Lettres, 1948.

[8] M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 32-59.

[9] Foucault analiza en detalle ese “modo de ser del discurso” en la Época Clásica sobre todo ibíd., cap. 3, pp. 60-91.

[10] M. de Cervantes Saavedra, Don Quichotte de la Manche, ob. cit.; G. Galilei, Dialogue sur les deux grands systèmes…, ob. cit.; Salomon Glass, Philologiae sacrae [1623-1636], Leipzig, “Jo. Friderici Gleditschii B. Filium”, 1725, y R. Descartes, Méditations métaphysiques, ob. cit.

[11] Sobre la obra de Franz Bopp y Rasmus Kristian Rask, y la constitución de la filología en el siglo XIX, ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 292-307.

[12] Sobre estas dos mutaciones, ver ibíd., pp. 265-292.

[13] Este pasaje podría interpretarse como una crítica implícita que Foucault formula con respecto a sus propios análisis en Las palabras y las cosas, donde había elegido una cronología relativamente breve (del siglo XVI al siglo XIX), en vez de la más extensa que adopta

aquí.

[14] M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., pp. 355-398.

[15] “Es evidente que no puede describirse exhaustivamente el archivo de una sociedad, de una cultura o de una civilización; ni aun sin duda el archivo de toda una época. Por otra parte, no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso– sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación, de historicidad y desaparición. En su totalidad, el archivo no es descriptible, y es incontorneable en su actualidad. Se da por fragmentos, regiones y niveles, sin duda y con tanta mayor claridad cuanto que el tiempo nos separa de él. […] El análisis del archivo comporta, pues, una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orilla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita” (M. Foucault, L’Archéologie du savoir, ob. cit., pp. 171-172).

[16] “La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas. En tal sentido vale para nuestro diagnóstico. No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. […] El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es la dispersión que somos y que hacemos” (ibíd., pp. 172-173).

[15.] La mutación de hoy

La aparición de un archivo integral y la transformación de su funcionamiento • La neutralización de los actos de habla y su distribución en el espacio de proliferación de los discursos • La inagotable exterioridad del discurso: el elemento de la discursividad • La constitución del discurso como referencial general y condición de posibilidad de lo no discursivo • La transformabilidad en discurso como propiedad del discurso mismo.

[398]A pesar de todas las dificultades con que se enfrenta la tarea de señalar aquello que sucede hoy en día, es posible indicar algunas de las modificaciones que parecen seguras.

Sin lugar a duda, el primer factor que contrapone nuestro sistema de archivo y discurso a aquel que lo precedió es la constitución de un archivo integral. A primera vista, parece que nuestra cultura emprendió la tarea de conservarlo todo en materia de discurso; que [se] puso a considerar que nada de lo que había podido decirse merecía ser ignorado por completo, y que de una manera u otra cada acto de habla debía en verdad dejar alguna huella destinada a una eventual utilización. La extensión de los procedimientos de registro, la conservación cada vez [más] meticulosa de lo que pudo decirse o escribirse, el inventario sistemático de los archivos de los que disponemos para nuestra propia cultura y para la de los otros: sin lugar a duda, todo esto constituye un testimonio del [399]proyecto de conservar y tener a disposición la totalidad de los discursos. Aun así, solo se trata de un fenómeno bastante superficial. De manera más profunda, lo que cambió en nuestra época no fue la cantidad de archivos que se constituyen (no dejaron de crecer continuamente desde hace varios siglos), sino su funcionamiento. Durante largo tiempo, y quizá hasta nosotros, la cultura occidental conservó los discursos para forjarse una

memoria: se registraba, inscribía, grababa y mantenía cada discurso que podía –o merecía– reactivarse por un acto de habla idealmente idéntico, simétrico o análogo a aquel que lo había suscitado por primera vez. La conservación del discurso extendía una permanencia de uno a otro acto de habla, y estaba enteramente destinada a permitir al segundo vincularse con el primero. Los modelos o las formas canónicas de la conservación del discurso consistían en el registro de una palabra que valía como promesa y cuya anotación constituye una suerte de repetición renovada a cada instante; el registro [400]de un relato que debe poder contarse de nuevo, como la primera vez; así como en la anotación de órdenes transformadas en reglamentos o instituciones, de observaciones transformadas en preceptos prácticos, de un saber considerado como definitivamente verdadero y en condiciones de repetirse en cualquier momento sin perder validez, e incluso al transcribir obras cuya reactualización es posible en un acto de consumo o representación. El discurso conservado se orientaba por entero hacia eventuales actos de habla cuya posibilidad, naturaleza y forma estaban previstas en su interior (cuando se destinaba por sí mismo a la conservación), o cuando menos determinadas en parte por el acto que las había hecho nacer. El discurso, desplegado o aumentado mediante procesos de conservación, estaba dominado por el conjunto de los actos que lo habían hecho nacer, y que prescribían a la vez las formas del registro y el mantenimiento, así como los actos secundarios de la restitución. Eran esos actos pasados y futuros, desdoblados y redoblados, los que prescribían las leyes para la conservación de los enunciados. De ahí [que] la existencia [401]propia del archivo y del discurso no se percibiera a sí misma; valía como una suerte de materia neutra, inerte y transparente que permitía ir de un acto de habla a otro, o de un acto de habla a su pura y simple repetición. El sujeto hablante, lo que piensa, lo que experimenta, lo que sabe en el momento en que habla y la intención que lo anima eran la razón de ser del discurso, pero también la razón de conservarlo y repetirlo en nuevos actos de habla. El discurso no era nada más que la manifestación de esos actos reagrupados, ligados y extrapolados bajo los términos de conciencia, conocimiento, representación y subjetividad. El archivo-discurso funcionaba como lugar de reconstitución de los actos de habla.

Ahora bien, es esa relación del archivo con los actos la que se invierte en la cultura actual, o, mejor, la que se borra en ella, porque hoy el archivo existe únicamente en función del discurso. Existe la impresión de que el archivo de nuestros días se agranda cada vez más, se abarrota de elementos que antaño no figuraban en él, es cada vez menos selectivo y pierde sus principios de elección. A decir verdad, [402]ese abarrotamiento del archivo no es sino la otra cara de un fenómeno más crucial: el hecho de que ya no se rige por la naturaleza de los actos de habla y el proyecto de repetirlos. Entonces, todos los discursos tienen derecho al archivo y, también la recíproca: el archivo, en vez de ser el lugar de la reconstitución de los actos de habla, solo es el espacio de yuxtaposición de los discursos. Desde luego, el archivo sigue permitiendo, y más que nunca, nuevos actos de habla que reactivarán el discurso registrado, pero dichos actos ya no son determinados en su naturaleza ni en su forma por aquellos que suscitaron los discursos. El discurso en el archivo, con independencia de la naturaleza de los actos que le dieron nacimiento, [está] disponible para nuevos actos de habla, pero enteramente indeterminados y capaces de provocar a su [turno][a] cualquier tipo de discurso. El horizonte del archivo es indeterminado. De ahí que todos los discursos –por escasa que sea su importancia, por transitorio que sea [su] valor– tienen pleno derecho a formar parte del archivo y a conservarse en él; nadie puede decir de antemano que no merecen preservarse y que jamás un acto de habla [403]se propondrá seriamente retomarlos. De ahí también que cada uno de ellos deba conservarse, en la medida de lo posible, íntegro: no se plantea de antemano ningún privilegio de selección que permita distinguir lo que en él es esencial o accesorio. Esta conservación integral de todo lo que pudo decirse en su forma exacta es evidentemente un ideal y nunca podrá alcanzarse: pero lo esencial es la inversión en virtud de la cual la conservación del discurso pasó de desempeñar el simple papel de consecuencia (cuando en primer lugar consistía en repetir actos de habla o en que nacieran otros análogos) al de principio incondicionado (porque en la coexistencia del archivo se busca preservar discursos que puedan dar lugar a actos de habla múltiples, indeterminados, o que tal vez incluso esperan ser inventados). Esto nos lleva a la tercera consecuencia: que el archivo tiende a constituir una red de discursos neutros que pueden dar origen a toda una serie de actos de habla de intención, niveles y formas muy diferentes. En el

archivo, [404]un discurso dado podrá reactivarse mediante actos muy diferentes unos de otros y absolutamente ajenos al acto inicial (comentarios, búsqueda de un sentido oculto, análisis lingüístico, definición y clasificación de los temas, catálogo de las imágenes y las figuras retóricas, traducción a lenguaje formal, recorte en procura de un tratamiento estadístico, discurso contiguo o superpuesto). Mediante esa neutralización de los actos de habla que deben restituirlo, el discurso, en vez de estar encerrado, determinado y filtrado de antemano, permanece situado en un espacio indefinido donde siempre puede multiplicarse y proliferar en múltiples direcciones. El discurso ya no es un soporte plano para actos de habla: constituye un volumen en expansión donde los actos de habla se alojan y aseguran esa proliferación. Y una última consecuencia: en la medida en que los actos de habla no dibujan de antemano el espacio del archivo-discurso, este no tiene que ajustarse a una conciencia, una subjetividad o un conocimiento; no es su manifestación visible ni algo así como su vertiente exterior, sino, por el contrario, el lugar donde los actos de habla van a enraizarse y [405]situarse; el discurso no es la huella o el fenómeno del habla: es cada acto de habla que encuentra su posibilidad en el elemento desplegado del discurso. El acto de habla es interior al discurso; en cuanto al discurso, ocupa con respecto a sí mismo una exterioridad que nada puede vencer o agotar.[1] Estamos en el elemento de la discursividad.

[406]Frente a la organización del archivo integral, puede señalarse otro cambio:[b] la constitución del discurso como referencial general.[2] Eso significa que en la cultura actual el discurso ya ni el funcionamiento ni el principio se remiten a un universo prediscursivo, el de la experiencia o la vivencia, o de las cosas mismas, o lo concreto, sino que, al contrario, se remiten a él todo lo que se da como ajeno al discurso y también el discurso mismo. En la cultura que nos precedió, el discurso, cualquiera fuera la importancia que se le acordara, tenía siempre un modo de ser secundario: era inevitablemente referido. Esa referencia adoptaba múltiples formas. El discurso funcionaba como designación, descripción, análisis de lo que se ofrecía a la representación; daba una forma comunicable a los actos [407]del juicio o la voluntad; servía de vehículo a la evidencia, manifestaba el encadenamiento de las verdades, daba un cuerpo visible a las inferencias; tenía por

destino exponer a la luz todo el mundo de las cosas mudas. Desde el comienzo, toda su existencia estaba ligada a un dominio más fundamental que él, donde el discurso actuaba como instrumento universal. Cada discurso se basaba sobre la solidez anterior y silenciosa de un elemento prediscursivo. Ahora bien, lo que sucede actualmente en nuestra cultura, ante nuestros ojos y hasta en el más nimio de nuestros discursos, es un giro por el cual el discurso, escapando al espacio no discursivo donde estaba situado y funcionaba, se convierte en el cuerpo de referencia al que todo se subordina. En lo sucesivo, lo no discursivo aparece y se constituye entre los ejes del discurso. En nuestros días, todo encuentra su posibilidad en el discurso: la experiencia, la realidad, la existencia, la subjetividad, el ser no son otra cosa que figuras discursivas.

[408]Hay que cuidarse aquí de un error de interpretación. No queremos decir que nuestra época descubra, como una verdad mantenida durante demasiado tiempo en la sombra, el papel soberano del discurso; no queremos decir que, por fin, tomamos conciencia de la estructura universalmente discursiva de la experiencia, lo real o la vivencia, y que nos ponemos a escuchar el murmullo de palabras embrolladas en las que nadie, hasta ahora, ha sabido reconocer otra cosa que ruido. De hecho, se trata de una mutación en el régimen mismo del discurso, y no en la atención que se le presta o en los instrumentos con que se cuenta para descifrarlo. Estamos inmersos en una cultura donde no hay acontecimiento ni existencia, saber ni obra, que no sean en sí mismos discurso y no encuentren en el discurso sus condiciones de posibilidad. Se dirá acaso que este fenómeno no es tan nuevo en la civilización occidental: [409]a fines de la Edad Media y durante todo el Renacimiento, ¿no se vio aparecer el tema de que el mundo entero –los seres que lo pueblan, las cosas que se ofrecen a la percepción, las que se sustraen, los signos que centellean a lo lejos– no son más que los elementos (letras, sílabas o palabras) de una palabra fundamental que Dios dirige incesantemente a los hombres? Y tal vez incluso, si debemos creer a Hegel, cuando los griegos del siglo V a.C. se ponían a escuchar la naturaleza, oyeron en ella la maraña de voces articuladas.[3] Pero esas analogías históricas solo son del orden de la apariencia. Por más que la naturaleza o el mundo se descifraran como un inmenso tejido de frases, el discurso no era, como llega a serlo hoy, el referencial general: transformar

las cosas en elementos de un discurso no era sino un intento de encontrar su razón, su principio secreto, su justificación, su utilidad para el hombre en su relación con Dios, en la iniciativa de su [410]felicidad o su salvación. No se trataba de poner de manifiesto el espacio de discursividad donde tiene lugar toda experiencia, sino de adivinar la palabra –orden, consejo, precepto, lección– que develaría la razón de ser de las cosas: el discurso cuya existencia se suponía y cuyos diversos enunciados se buscaban no era más que un instrumento para dar cuenta del mundo y de su posición intermedia entre el hombre y Dios. No era la discursividad en general lo que daba cuenta de la experiencia, sino que, mediante uno u otro enunciado cuyos fragmentos o indicios se encontraban, se daba cuenta de la figura de las cosas, de su posición, de su existencia singular.

El acontecimiento actual que instaura el discurso como referencial general es de un tipo muy distinto. No consiste en el descubrimiento o la reconstitución de un texto primero, de un acto de habla inicial y eterno, sino en un movimiento propio de nuestra cultura y que hace de la discursividad la forma general de lo que puede darse a la experiencia. Pero ¿qué sentido dar al término [411]“discursividad”, y en qué sentido tenemos derecho a decir que esta es la forma de todo lo que puede darse a la experiencia? La discursividad no es la propiedad de lo que incluye en sí un discurso oculto, y tampoco la propiedad de una configuración cuyos elementos sostendrían entre sí las mismas relaciones que los elementos de un discurso: es la posibilidad de transformarse en discurso.[c] Será discursivo todo cuanto pueda convertirse en discurso en virtud de un conjunto de transformaciones reguladas. Aquello que no es capaz de una transformación de este tipo no puede pertenecer en modo alguno a la experiencia. Ahora bien, ¿en qué puede consistir dicha transformación? ¿Cómo puede algo que no es discurso alterarse de modo tal que llegue a serlo? Es bien sabido cómo se resolvió tradicionalmente el problema: lo que no es discurso se convierte en discursivo en el ámbito (y por intermedio) de la representación.

[413]Esta, al ofrecer las cosas a la reflexión y al análisis, permite asignarles un conjunto de signos que, ligados unos a otros, forman el discurso. Esta concepción nunca se borró, y es la misma que se encuentra, aunque bajo una forma ligeramente modificada, en la

concepción aparentemente opuesta que deriva de la organización lingüística el recorte y la identificación de las cosas. Tanto en uno como en otro caso, los signos verbales están ligados a elementos no discursivos, pero que la representación ya ha acercado a un discurso posible. De hecho, la función mediadora de la representación no basta para enmascarar la imposibilidad radical de esa transformación: se atribuye un signo a una cosa en la medida en que puede formar parte de un discurso, en el cual su lugar ha sido acondicionado dentro de una serie de enunciados, delineado desde el exterior y como dejado en blanco. El signo no es un constituyente elemental del discurso: es su producto elaborado. Si se recuerda que el discurso se definió como el sistema [414]inmanente a todos los enunciados posibles, se comprenderá que es solo él el que rige la designación: la instauración de una relación de signo entre una "cosa" y una "palabra". Entonces, no puede decirse que la cosa recibe un signo o que los signos recortan las cosas y las muestran en su individualidad; o, antes bien, puede decirse que estas dos proposiciones solo son verdaderas contra el fondo de un discurso ya existente y desplegado. Así, la "transformabilidad" en discurso nunca puede ser otra cosa que una propiedad del discurso mismo. En esas condiciones, queda claro que solo aquello que es discurso puede existir y ser ofrecido a la experiencia. La discursividad por la cual se define la experiencia y que le da su posibilidad nunca pertenece a otra cosa que al discurso mismo.[d]

■

[a] Conjetura para suplir una palabra faltante.

[b] Tramo tachado por el propio Foucault: "El otro rasgo mediante el cual puede caracterizarse nuestra actualidad es, frente a esta constitución de un archivo integral, y correlativamente a ella, la constitución de un referencial general de discurso. Hay que entender por ello la transformación de todo lo que puede darse como discurso. Es necesario responder de inmediato a tres objeciones: la primera consistiría en decir que, desde hace ya mucho tiempo, desde que el hombre habla, convierte en discurso su experiencia, y que eso no es otra cosa que el proceso común de todo conocimiento: porque conoce, uno puede transformar la experiencia

en discurso. La segunda objeción consistiría en decir que, si la constitución de ese referencial consiste en transformar en discurso la experiencia, entonces esta es aquello que es fundamental y primero; es esta".

[c] [412]Foucault había escrito en un principio, y luego tachó: "¿En qué sentido puede decirse que la discursividad no ha sido solo tomada por esa forma general, sino que se convirtió efectivamente en ella? Por discursividad no hay que entender ni una serie de enunciados reales, que animen en secreto la experiencia, ni una estructura de lengua que sea un principio universal de inteligibilidad; hay que entender que, en lo sucesivo, solo tiene existencia o realidad el discurso o lo que puede transformarse efectivamente en discurso, y si se piensa que una de las propiedades de este último es justamente la de poder transformarse siempre en un nuevo discurso, se dirá que, en nuestros días, todo lo que es transformable en discurso existe, pero solo eso".

[d] Variante al final del ms.:

"[410 bis]No se trataba de poner de manifiesto el espacio de discursividad donde tiene lugar toda experiencia, sino de adivinar la palabra –orden, consejo, precepto, lección– que devele la razón de ser de las cosas; el discurso cuya existencia se suponía y cuyos diversos enunciados se buscaban no era más que un instrumento para explicar el mundo y su posición intermedia entre el hombre y Dios. No era la discursividad en general lo que explicaba la experiencia, sino que, mediante uno u otro enunciado cuyos fragmentos o indicios se encontraban, se explicaba la figura de las cosas, su posición, su existencia singular.

El acontecimiento actual, que instaura el discurso como referencial general, es de un tipo muy distinto. No consiste en el descubrimiento o la reconstitución de un texto primario, de un acto de habla inicial y eterno, sino en el movimiento propio de nuestra cultura que hace de la discursividad [411 bis]la forma general de todo lo que puede darse a la experiencia. Ese movimiento no consiste en interpretar la experiencia y lo que se ofrece en ella como una serie de proposiciones o como un texto codificado de diversas maneras: consiste en el hecho de que en nuestro mundo ya no puede existir algo que no sea transformable en discurso. La

transformabilidad en discurso no es meramente un criterio de verdad, ni el signo de que se está frente a un fenómeno que puede describirse y observarse, ni la marca de que pertenece a una experiencia posible: la transformabilidad en discurso es lisa y llanamente idéntica a la existencia. Si hubiera que hacer muy toscamente una historia [de] lo que fue 'existir' en la cultura occidental de tres siglos a esta parte, podría decirse que en primer lugar fue ser verdadero, y tras ello poder ser dado a la experiencia, y que hoy existir es ser transformable en discurso. La verdad, la experiencia y la discursividad serían así las tres formas de conformidad con las cuales nuestro pensamiento reconoció la existencia.

[412 bis]¿En qué sentido puede decirse que la discursividad no solo se tomó por esa forma general, sino que realmente llegó a serlo? Esta pregunta se subdivide de inmediato: ¿qué cabe entender por discursividad? ¿Y cómo puede decirse [que] la discursividad es la forma más general de la experiencia? A la primera pregunta puede responderse de la siguiente manera: si por discurso se entiende el sistema inmanente de todo lo que fue efectivamente enunciado, la discursividad es ese sistema en cuanto es capaz de suscitar nuevos enunciados: ahora bien, suscitar nuevos enunciados es poder transformar los que ya existen en proposiciones que todavía nunca se formularon; es, por lo tanto, al mismo tiempo, dar nacimiento a un nuevo discurso, esto es, un nuevo sistema de enunciados. La discursividad es la propiedad de poder ser transformado en discurso, una propiedad que pertenece justamente al discurso mismo. A la segunda pregunta puede responderse diciendo que, en nuestros días, no se ofrece a [413 bis]la experiencia sino lo que puede transformarse en discurso; no solo lo que no puede serlo 'debe callarse', como dijo Wittgenstein ['Sobre lo que no se puede hablar, hay que callar' (Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus [1921], trad. de Gilles-Gaston Granger, París, Gallimard, 1993, prop. 7, p. 112 [ed. cast.: Tractatus logico-philosophicus, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1994])], sino que no tiene ninguna forma de existencia posible. Ahora bien, si la 'transformabilidad' en discurso, la 'discursividad', es una propiedad exclusiva del propio discurso, se advierte que, en esas condiciones, solo el discurso existe, porque es el único capaz de transformarse en discurso".

[1] Ver n. 3 del capítulo 13, pp. 235-236.

[2] Sobre la noción de referencial, ver M. Foucault, “Sur l’archéologie des sciences”, cit., p. 740, donde Foucault denomina “referencial” al discurso entendido como “un conjunto de enunciados en lo que tiene de individual”, y sostiene que la “locura”, por ejemplo, no es “el objeto (o referente) común a un grupo de proposiciones, sino el referencial o ley de dispersión de los diferentes objetos o referentes puestos en juego por un conjunto de enunciados, cuya unidad resulta definida precisamente por aquella ley”.

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Leçons sur l’histoire de la philosophie, vol. 1, La Philosophie grecque. De Thalès à Anaxagore [1832], trad. de Pierre Garniron, ed. de Julien Farges, París, Vrin, 2019 [ed. cast. en 3 vols.: Lecciones sobre la historia de la filosofía, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1996-1997].

Anexo

Extractos de los Cuadernos 4 y 6, julio-octubre de 1966

[La mención de la fecha 27 de julio de 1966 en el segundo capítulo de El discurso filosófico parece afianzar la hipótesis de que Foucault redactó lo esencial de este ms. durante el verano de 1966 en Vendeuvre-du-Poitou, antes de trasladarse a Túnez. Una serie de anotaciones escritas entre mediados de julio y mediados de octubre de 1966, incluidas en el Cuaderno 6 (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 91), permiten confirmar la hipótesis.

En esas notas, Foucault trata varios temas que están en el centro de El discurso filosófico: la filosofía como tarea de diagnóstico; la relación del discurso filosófico con su presente; la desaparición de la figura del hombre, que sin embargo no entraña la desaparición de la filosofía como discurso, sino antes bien su transformación; la arqueología como método de descripción del pensamiento, y la noción de archivo-discurso.

Por lo tanto, nos pareció interesante reproducirlas aquí, junto con otras anotaciones y dos diagramas fechados el 21 de agosto de 1966, que están en el dorso del Cuaderno 4 (caja 91) y corresponden al análisis del primer "modelo" de la filosofía poscartesiana que Foucault desarrolla en el octavo capítulo del ms.]

15 de julio de 1966

La filosofía como tarea de diagnóstico. Los libros del tiempo. La arqueología del pensamiento

Saber	Fingir	Pensar
(Conocimiento)	(Escritura)	(Reflexión)

Introducción: la biblioteca. El comentario. El discurso. La desaparición del sujeto. La del hombre no basta.

En efecto, el hombre ha desaparecido. Pero permanece aquello que lo hizo posible; lo acompaña y, en las sombras, todavía lo sostiene. El conocimiento, la escritura, la reflexión.

Liberar de todo eso al pensamiento. Reparar la herida producida por la desaparición del hombre y por el hombre. Ponerse por fin a pensar y hablar de otra cosa que hombres.

16 de julio de 1966

Diagnóstico: pero ¿de quién? ¿De nosotros mismos, que hablamos y hacemos el diagnóstico? ¿Qué es ese diagnóstico? Decir la diferencia, la distancia. Decir la desviación que nos mantiene a distancia. A distancia de lo que es el pasado y el futuro. A distancia del presente mismo. Hablar de ese intersticio. De esa carencia.

Pero es ahí donde hay que prestar atención: en efecto, se puede decir que, desde Kant, el discurso filosófico tiene una relación con su presente de discurso que no existía para Descartes o para Leibniz. Es cierto que para Descartes o Spinoza, había una tarea que cumplir y que todavía no estaba efectuada. El presente del filósofo era esa demanda que cumplir. Ningún conocimiento estaba absolutamente fundado; ninguna filosofía había traído la felicidad. A partir de Kant, la filosofía está vinculada a cierta actualidad que la fuerza a denunciar ilusiones, a enunciar el presente, a tornar posible un futuro.

En algún sentido, es una relación con una filosofía de la historia; pero, a decir verdad, esa relación solo se volvió posible en la medida en que el discurso filosófico se orientó con respecto a cierta actualidad.

El diagnóstico. La diferencia. La carencia. Lo que impide que la filosofía sea lo que Nietzsche previó.

El papel de la filosofía; es decir, su momento. Lo que no es su interioridad, sino su afuera.

17 de julio de 1966

Ahora bien, lo que sucede hoy en día (lo que diagnostica la filosofía y a la vez lo que permite a la filosofía ser diagnóstico) es la desaparición de lo que desde el siglo XVII indudablemente fue lo más constante en la cultura occidental; lo que constituyó la dinastía del hombre.

Puede decirse que, si el hombre como categoría fundamental del pensamiento y de la cultura occidental apareció en el siglo XIX, heredó aquello que, por supuesto, mediante una mutación muy enigmática, se había formado en el siglo XVII, aunque según una configuración muy distinta: la representación. La Época Clásica no necesitaba al hombre, por la sencilla razón de que la representación aseguraba el orden del saber. Pero a partir del siglo XIX se instauró la dimensión del sujeto y el objeto, y como consecuencia la representación se volvió [un] fenómeno interior al hombre. De ahí la tentación psicológica y la necesidad de lo trascendental.

Ahora bien, precisamente esa configuración desaparece ante nuestros ojos hoy en día. Y eso, aun en las ciencias del hombre y de la subjetividad. Y lo que ocupa el lugar del hombre y la representación es el discurso.

Pero no el discurso entendido como en la Época Clásica, los discursos como conjuntos de signos que tenían (al margen de la lengua) una coherencia propia. En relación con esos discursos, los formalismos representan el último intento de llevar a cabo una tarea crítica (un análisis de lo que los hace posibles en general). Entonces, el discurso no es la lengua pero sí ciertas utilizaciones de la lengua, ciertas puestas en práctica (en un sentido, posteriores a la lengua; en otro sentido, anteriores, dado que a partir de discursos concretos ha podido construirse la lengua).

Hay lenguaje. Hay discurso. Lo previo a ese murmullo. Y si en verdad constituye un problema regional (de una ciencia) saber si

esto es lenguaje, el hecho de que haya discurso y qué relación tienen entre sí esos discursos, y en qué estos, en la hora actual, sea cual fuere la fecha, precisamente conciernen a lo que somos y forman el límite de lo que somos. Eso es la pregunta filosófica.

La filosofía, como discurso de los discursos. Ni formalización ni [experiencia].[a]

Aquí se ve con claridad que su campo es infinito. A decir verdad, jamás tuvo tanto que decir y hacer como ahora; en esas condiciones, se tiene la impresión de que deberá vivir eternamente. Pero, en rigor, cambiará cuando la configuración misma de nuestra cultura haya cambiado.

Solo daba la impresión de terminar en la medida en que actuaba en connivencia con el hombre. Se creía que moriría debido al advenimiento del hombre: que solo existía en el intersticio entre Dios y el hombre. De hecho, murió con la muerte del hombre y renace actualmente de esa misma muerte.

El murmullo somos nosotros.

21 de agosto de 1966

El discurso de los filósofos

Funciones	Teorías	Dominios	Doctrinas
Justificación	Develamiento Manifes	Sujeto	Certeza Fenómeno
Interpretación	Origen Significaci	Fundamento	Génesis Analítica de la finitud
Crítica	Apariencia Inconsci	Transformación (pr	Examen Desalienación
Comentario	Enciclopedia Mem	Logos (Epistemolo	Luz Historia

Hay que revisar todas las palabras y definirlas.

Función: el modo en que el discurso se relaciona consigo mismo para poder corresponder a su manera de ser. Relacionarse consigo mismo: relacionarse con lo que dice, pero también con quien lo dice y el momento en que lo dice, ya que todo esto figura en ese discurso.

Sustituir “interpretación” por “análisis”.

Teorías o formaciones teóricas (pero los términos no son adecuados): redes (teóricas).

Es la forma general a la que obedecen los conjuntos de enunciados que se ocupan de las funciones de los discursos. Esas redes no son teorías concretas (series de proposiciones encadenadas), sino formas de teorías o, mejor, condiciones de teorías. Lo que suscita a la vez los conceptos que se ligan y las razones que determinan los conceptos. El develamiento es una red teórica que permite el concepto de luz natural, el de aprehensión intuitiva de la verdad en una evidencia que la luz natural torna indubitable, y esto de forma instantánea. El develamiento es la red teórica que sostiene con sus encadenamientos los conceptos de luz natural, evidencia, indubitabilidad, aprehensión instantánea.

En la designación de esas redes es necesario:

sustituir:

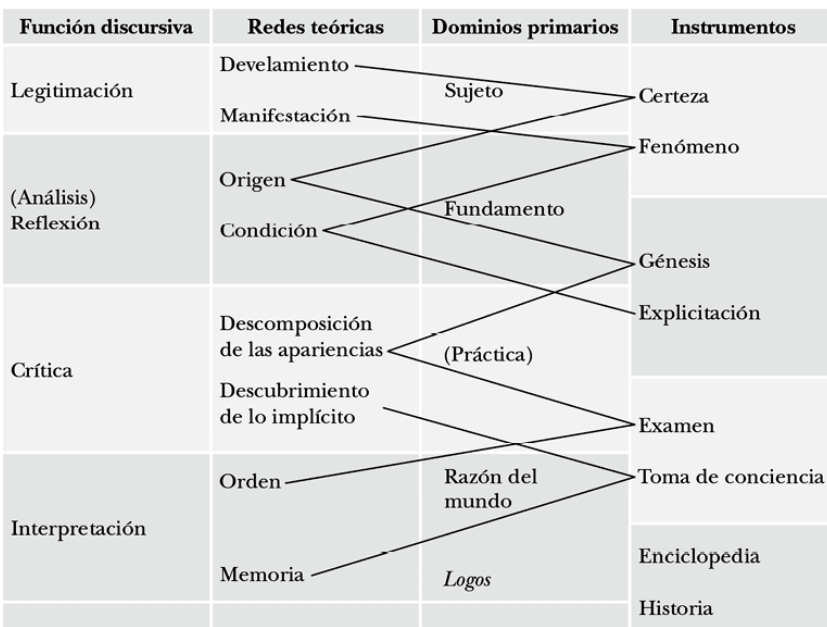
significación por condición,

enciclopedia por orden,

inconsciente por implícito;

de ser posible, reemplazar memoria.

Dominios: no es tanto el conjunto de los objetos de los que habla la filosofía como lo que determina el modo de ser de aquello sobre lo que esta habla (en ese sentido, el dominio se pone a menudo en primer lugar: se olvidaba que aquella solo hablaba de él a causa de su propio modo de ser). Sustituir “transformar el mundo” por: práctica.



21 de agosto de 1966

Para el parágrafo 9.

Los isomorfismos: no se trata de conceptos, sino de funciones.

Relación con la metafísica de la representación y la antropología.

El segundo tipo de filosofía es inmediatamente especulativo y práctico. El más especulativo y el más práctico en la medida en que hay una correlación de doble sentido entre las ciencias teóricas que recorren los dominios primarios y estos mismos dominios; en vez de que uno y otro se aclararan de manera simultánea, se modificaban [uno a otro].[b]

Para el parágrafo 10.

[…][c] método:

No se trata de conceptos, sino de discursos de los historiadores que llevan todo al nivel del concepto.

23 de agosto de 1966

Arqueología: método de descripción de lo pensado. Pero en el entendimiento de que el pensamiento puede investirse en una institución, una práctica, etc.

Después del análisis funcional del discurso, habría que describir la conceptualización y la sistematización.

Pero estas no son más que “elaboraciones secundarias”.

4 de septiembre de 1966

Para los últimos párrafos.

La arqueología trata de recuperar la unidad del discurso y el pensamiento. No a partir de la representación, del análisis y del signo (en el elemento del sujeto), sino a partir del discurso mismo, de su dispersión, de la manera en que sus diversos elementos [se organizan][d] unos junto a otros y con referencia a los otros.

El sujeto como elemento constituido por el discurso, con respecto a él. En la exterioridad.

Salto del discurso fuera de sí mismo.

16 de septiembre de 1966

En el capítulo 13, insistir en que el archivo es tanto lo que desaparece como lo que subsiste.

Túnez, 15 de octubre de 1966

Relectura de páginas [13-16]: acerca de la tríada del ahora, definir qué es el discurso en oposición a la lengua y el habla.

Tal vez el discurso podría caracterizarse:

por esa tríada (y su manera de funcionar);

por la posición del sujeto hablante;

por el modo de ser del referencial que él constituye.

Páginas [17-20 y siguientes]: sin duda habría que justificar:

que el análisis se refiere al discurso;

que se refiere al estado del discurso o, al menos, a la disposición general de los discursos desde el siglo XVII.

Páginas [54-55]: acerca de la imitación y el pastiche que caracterizan la repetición de una obra filosófica en literatura, ¡más valdría decir comentario! La literatura y la filosofía no se [continúan][e] ni se repiten. Son objetos de comentario.

Se hace (páginas [58-59]), pero de una manera demasiado estrecha (¿por qué el principio de cierre?)

Páginas [67-68]: sustituir interpretación por reflexión y sentido por condición.

18 de octubre de 1966

El archivo-discurso.

Su historia.

La “crisis de hoy”. La filosofía

como discurso diagnóstico de lo que pasa;

como discurso del discurso, el borde más exterior del discurso, la forma y el momento en que sale de sí mismo (de ahí la gran temática exterioridad-interioridad: envuelve todos los discursos de los cuales sale afuera;

como etnología inmanente.

Este triple papel del discurso es conocido en la cultura occidental, pero envuelto en equívocos en los que está enmascarado: el diagnóstico de lo que sucede transformado en enunciado de lo que es; el discurso del discurso en manifestación de las cosas en su propia verdad (con independencia del lenguaje que se critica); la etnología inmanente en una analítica del hombre (sin tener en cuenta las diferencias).

El discurso filosófico enmascara esas funciones. A menos que pueda

decirse que actualmente estas se modifican por efecto de una mutación general. De una mutación que pone de manifiesto la consistencia propia del discurso y su autonomía, y que el discurso filosófico tiene precisamente el papel de enunciar. La filosofía ya no es un discurso que tiene un objeto o una forma propios, es un discurso que se mueve en el intersticio de los discursos, el discurso de la relación entre los discursos.

Hacer el análisis de la filosofía desde el punto de vista del archivo-discurso. ¿Cómo funcionó? ¿Como puede ser que se haya convertido ahora en ese discurso del discurso?

Definir la filosofía como discurso en un discurso que, en un sentido, es exterior a la filosofía, y en otro sentido viene a unirse a ella en el lugar en que esta está ahora.

■

[a] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura.

[b] Conjetura a partir de un pasaje de difícil lectura.

[c] Palabra ilegible.

[d] Conjetura para suplir un verbo faltante.

[e] Conjetura a partir de una palabra de difícil lectura.

Situación

Orazio Irrera y Daniele Lorenzini

En julio de 1966, en la residencia familiar de Vendeuvre-du-Poitou, Michel Foucault empieza a redactar un manuscrito acerca del "discurso filosófico", cuya amplitud, ambición y complejidad son tan notables como las que caracterizan su arqueología de las ciencias humanas.

Las palabras y las cosas, enviado a su editor en mayo de 1965, aparece en abril de 1966 en la colección "Bibliothèque des Sciences Humaines" que el historiador Pierre Nora acaba de lanzar en Gallimard.[1] La redacción de El discurso filosófico se inicia en el momento en que aumentan las controversias alrededor del libro, sobre todo a partir de la proclamación de la "muerte del hombre".[2] La crítica del humanismo que se lee allí, aunque muy diferente de la de Heidegger, reaviva una de las cuestiones que marcaron profundamente la filosofía francesa de la posguerra, y en particular los debates sobre el existencialismo y el marxismo.[3] Según Foucault, el "hombre" se inventó en el siglo XIX para mantener vivo un sueño: al conocer su naturaleza o su esencia, por fin sería posible liberarlo del yugo de todas las alienaciones y determinaciones. Las ciencias humanas, que continuaron esta iniciativa de conocimiento de la cual el hombre era a la vez objeto y fundamento trascendental, descubrieron empero que su constitución era tan solo el efecto de superficie de estructuras inconscientes cuya historia y funcionamiento quedaban fuera del alcance de la conciencia y también de la libertad del hombre. Así, el "orden" que, según se supuso en un principio, este debía garantizar en el ámbito de las ciencias humanas, terminó asegurado por las estructuras de los sistemas significantes, y en lo sucesivo el estudio de sus correlaciones moviliza no solo a la lingüística (Roman Jakobson, Georges Dumézil), la etnología (Claude Lévi-Strauss) o el psicoanálisis (Jacques Lacan), sino también a la

filosofía (Louis Althusser).

En ese momento en que se afirman los enfoques estructuralistas en filosofía y en las ciencias humanas, ¿cómo no verse impactado por el cuestionamiento de la desaparición del hombre en la conclusión de Las palabras y las cosas? Esa desaparición constituye para Foucault la condición de posibilidad del reinicio mismo de la filosofía:

Si el descubrimiento [hecho por Nietzsche] del Retorno es en verdad el fin de la filosofía, el fin del hombre es, por su parte, el retorno del comienzo de la filosofía. Actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues ese vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.[4]

Pero ¿qué significa filosofar después de la muerte del hombre? En una carta de enero de 1966, Foucault señala que "la filosofía es una tarea de diagnóstico" y "la arqueología un método de descripción del pensar".[5] El manuscrito de El discurso filosófico se inscribe en la estela de esas reflexiones: a lo largo de sus muy trabajados quince capítulos, Foucault somete al método arqueológico nada menos que la filosofía occidental desde Descartes hasta el siglo XX. Allí, presenta la filosofía moderna como un tipo específico de discurso que mantiene una relación muy singular con su propia actualidad, y la filosofía contemporánea –la que toma en serio la "revolución" nietzscheana– como una tarea de diagnóstico.[6]

La filosofía como diagnóstico

Cabe suponer que en el verano de 1966 la pregunta "¿qué es filosofar?" reviste una importancia particular para Foucault: en efecto, acaba de solicitar un traslado de la Universidad de Clermont-Ferrand, donde dicta oficialmente un curso de Psicología, a la Universidad de Túnez, para, por primera vez en su vida, hacerse cargo de una cátedra de Filosofía.

Durante los años cincuenta, el estatus de la filosofía ocupa el centro de varios debates dentro de la escena intelectual y universitaria francesa. Martin Heidegger la examina en Cerisy-la-Salle desde agosto de 1957,[7] y encuentra una repercusión considerable en la Francia de posguerra, en Maurice Merleau-Ponty y Jean Wahl, y luego en Paul Ricœur y Jacques Derrida, pero también en los trabajos de los historiadores de la filosofía que ponen en juego múltiples conceptos de inspiración heideggeriana.[8] En el transcurso de la década siguiente, el estatuto de la filosofía todavía es objeto de vivas controversias en las filas del marxismo francés, de Jean-Paul Sartre a Louis Althusser, cuyas posiciones heterodoxas sobre la filosofía de Karl Marx y Friedrich Engels se oponen a las del Partido Comunista de Francia, alineado con la política de Moscú.[9] La perspectiva marxista que desarrolla Althusser durante sus seminarios en la École Normale Supérieure de la rue d'Ulm se interesa asimismo por las prácticas teóricas y su cientificidad, y al respecto coincide con otros debates que movilizan al medio universitario francés de la época, sobre todo en lo tocante a las relaciones de la filosofía con las ciencias y la verdad.[10] Esta discusión terminará por recuperar el primer plano de la escena docta cuando se busque hacer su historia con el estudio de las obras o los sistemas, como en Martial Gueroult, Jules Vuillemin y, a medio camino entre Gueroult y Merleau-Ponty, Jean Hyppolite.[11]

Foucault aporta una respuesta decididamente original a esta pregunta ("¿qué es la filosofía?") ya tradicional. La filosofía es un

discurso específico e históricamente determinado, caracterizado por funciones particulares que el método arqueológico se propone estudiar. Sin embargo, antes de emprender la historización de ese estatuto discursivo, El discurso filosófico explora en detalle el papel principal que Foucault atribuye a la filosofía contemporánea tal como él entiende practicarla: el diagnóstico del presente.

Al asignar desde el principio una función de diagnóstico a la filosofía, Foucault prolonga el abordaje de Nietzsche: como él, procura recusar la "gran alegoría de la profundidad",[12] esa "invención de los filósofos"[13] que, desde hace milenios, define la filosofía como una actividad orientada a desentrañar el sentido oculto de las cosas y a liberar al hombre y a su cuerpo del mal. Al ser el primero en vincular "la tarea filosófica con una reflexión radical sobre el lenguaje", "Nietzsche el filólogo"[14] devolvió a su suelo arqueológico toda su movilidad y su inestabilidad. Como resultado de esa mutación, Foucault sostiene que la filosofía encuentra en lo sucesivo en el diagnóstico un camino que le permite escapar a la vez a la fenomenología y al estructuralismo, por entonces dominantes en Francia, así como al intento de combinarlos. De hecho, si en 1964 Foucault había ubicado "el descubrimiento [hecho por Nietzsche] de que la profundidad no era más que un juego, y un pliegue de la historia" en el centro de la cuestión de la interpretación y la historia de sus técnicas,[15] en El discurso filosófico la filosofía se convierte en una tarea de diagnóstico porque se le atribuye una tarea aparentemente "ligera y discreta, delicadamente inútil: el filósofo debe decir tan solo lo que hay, […] sin retroceso ni distancia en el instante mismo en que habla".[16] Al enunciar lo que es "hoy", el filósofo es "únicamente el hombre del día y del momento: pasajero, más cerca que nadie del pasaje", aun dentro del "extraño discurso irrisorio, [el que] constituye la filosofía como la actividad de diagnóstico en la que hoy en día le es preciso reconocerse".[17]

El tema del diagnóstico que abre el manuscrito de El discurso filosófico remite con claridad a las páginas del capítulo 11 sobre el "gran pluralismo de Nietzsche" y su "juego de las disociaciones": este último marca la transformación del discurso filosófico al provocar cierta fragmentación del propio filósofo en Ecce homo, o su "dispersión a los cuatro vientos del discurso".[18] Después de

Nietzsche, el sujeto filosofante ya no es la “especie hablante”[19] a la cual, desde Descartes, se atribuía el develamiento o la manifestación de un discurso universalmente verdadero. El sujeto filosofante se enraíza de manera irreductible en su hoy y su actualidad, porque así se redefine la “relación entre el discurso filosófico y quien lo enuncia”.[20] Según Foucault, esa mutación va acompañada por “la impresión de hablar en el entorno de la no filosofía”:[21] actualmente el discurso filosófico se pronuncia dentro de discursos que antes le eran ajenos, pero en los cuales aún es posible llevar a cabo “actos filosóficos”[22] (entre ellos, el diagnóstico mismo no es más que un ejemplo).

Así, para Foucault, el diagnóstico constituye la tarea de una filosofía que pese a todo se ocupa de sondear el suelo arqueológico que, frente a la dispersión de esos discursos y “cuando no hay todavía otra cosa que movilidad y vacío”,[23] le permite estudiar el “espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución”.[24] En El discurso filosófico, el diagnóstico permite que el método arqueológico franquee un umbral: a partir de la superficie de sus enunciados, la filosofía accede tanto al modo de ser del lenguaje –que define la singularidad de su funcionamiento discursivo– como a las mutaciones históricas que lo han afectado.

Foucault menciona el diagnóstico en varias de las entrevistas que da luego de la redacción de El discurso filosófico: sostiene que la tarea de la filosofía es “diagnosticar el presente” y “decir en qué aspecto nuestro presente es diferente –y absolutamente diferente– de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado”.[25] Más precisamente, la actividad de diagnóstico consiste en “decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos”;[26] ese hoy, según Foucault explica también en los últimos tres capítulos del manuscrito, corresponde al “presente de una cultura”,[27] y el diagnóstico se ejerce entonces más ampliamente sobre nuestra “coyuntura cultural”.[28] En El discurso filosófico, la relación que la filosofía mantiene con su propio hoy es objeto de una serie notable de análisis que apuntan a explicitar “su definición y su razón de ser”,[29] y lo que singulariza a la filosofía como discurso al cual se atribuye decir su ahora. Es el tema de la “actualidad”, que, por lo demás, ocupará el centro de las investigaciones de

Foucault hasta el final de su vida.

La actualidad del discurso filosófico

Si bien la relación con la actualidad define la filosofía como discurso, Foucault considera en primer lugar el "discurso" como el conjunto de las "cosas dichas" en una época dada, que así se distingue tanto del sistema de las posibilidades de la lengua como de las exigencias formales de la lógica. Tampoco cabe reducirlo a la "realiza[ción de] los actos de habla" por parte de un sujeto,[30] dado que dicho sujeto solo se constituye en el discurso mismo. En Las palabras y las cosas, la noción de discurso tiene un estatuto muy peculiar: se localiza dentro de la episteme clásica e indica el principio de unidad de la gramática general, y con ello una relación específica con el modo de ser del signo en la Época Clásica.[31] En El discurso filosófico, en cambio, la noción se ve significativamente ampliada: lejos de situarse históricamente dentro de una episteme específica, en cada época abarca a la vez el conjunto de las proposiciones efectivamente pronunciadas y el "sistema inmanente"[32] de regularidades que se ocupa de su selección, su circulación y su conservación, y de cuya descripción se encarga el método arqueológico. Pero antes de situar su análisis del discurso en el archivo, como en los tres últimos capítulos del manuscrito, Foucault lo desarrolla sobre la base de la manera singular en que el discurso filosófico actualiza las virtualidades del sistema de la lengua a fin de "reconocer ese hoy que considera el suyo".[33]

Dejando provisoriamente de lado "el conjunto de los saberes, las instituciones, las prácticas, las condiciones de existencia que son contemporáneas del filósofo",[34] Foucault se dedica previamente a definir ese "ahora" (que no es "sincrónico" con el discurso filosófico, pero que lo actualiza en lo que le es más bien "isocrónico": lo que se repite cada vez que se formula efectivamente un enunciado filosófico). Para determinar la singularidad del discurso filosófico, Foucault se apoya en lo que considera como una analogía fundamental con el lenguaje ordinario. Esa es la piedra angular que le permite dar una forma arqueológica a los análisis

acerca de la filosofía que ya había desarrollado en Las palabras y las cosas y en sus cursos y trabajos de la década de 1950.[35]

Al difuminar las fronteras que con demasiada frecuencia se trazan a priori entre la llamada filosofía "continental" y la llamada filosofía "analítica",[36] Foucault se apoya en los aportes recientes de la lingüística, la teoría de la enunciación y la filosofía del lenguaje ordinario; y sobre todo en Roman Jakobson, Émile Benveniste, Luis Jorge Prieto y John Langshaw Austin.[37] Afirma así que la actualización de un acto de habla, cualquiera que sea, no puede explicarse únicamente por su estructura lingüística. Si se quiere captar la manera en que un acto de habla tiene sentido, hay que volverse, por el contrario, hacia aquello que es exterior al sistema de la lengua y analizar la dimensión "extralingüística" de cada situación enunciativa. En el funcionamiento del lenguaje ordinario, todos los enunciados tienen con su exterioridad un vínculo imborrable y, sin embargo, "mudo, inarticulado".[38] Ese vínculo constituye lo que Foucault llama el "momento" (o el "ahora") del discurso cotidiano:

> En los enunciados del lenguaje cotidiano hay un juego de signos que remiten al momento preciso en que el discurso se pronuncia. Y hay que entender "momento" en sentido amplio: no solo el instante del tiempo, sino [también] la región del espacio y el sujeto que está hablando.[39]

Ese "momento" corresponde más precisamente a la tríada no lingüística del "yo-aquí-en este momento" que se ocupa del funcionamiento isocrónico del lenguaje ordinario. La actualidad del discurso cotidiano es, por lo tanto, el producto de la operación tácita que retoma sin cesar ese afuera extralingüístico a través de las funciones estructurantes internas del lenguaje que había estudiado la lingüística desde Jakobson. Pero mientras que el discurso cotidiano recubre la actualidad de su situación enunciativa de manera implícita, el discurso filosófico recupera su actualidad al redoblar y explicitar la relación que mantiene con su ahora, más allá de la "ingenuidad"[40] del lenguaje ordinario.

A continuación, Foucault se dedica a precisar la singularidad del discurso filosófico mediante una operación doble: por un lado, lo compara negativamente con otros tipos de discurso según sus respectivas relaciones con el sujeto hablante, así como con el lugar y el presente desde donde habla; por otro, establece positivamente, a partir de esas diferencias, las funciones discursivas de los enunciados filosóficos.

Así, a diferencia del discurso científico, que elude o neutraliza la relación con su ahora, el discurso filosófico retoma ese ahora por medio de la función de justificación, que hace de la filosofía un discurso que "pretende ser verdadero", como la ciencia, a la vez que está intrínsecamente "ligado a un ahora singular".[41] Tampoco la relación de la filosofía con su ahora es enteramente inventada por su propio discurso, como en el caso de la ficción. En cambio, con su función de interpretación el discurso filosófico analiza cómo, a partir de cierto origen y en determinadas condiciones, un sentido o una verdad pueden expresarse en sus enunciados.[42] Como hemos visto, el discurso filosófico también se diferencia del lenguaje ordinario porque no se limita a actualizar de manera muda el sentido cotidiano de sus enunciados. Por el contrario, con su función crítica, repite los enunciados corrientes y encarna una "toma de conciencia" que, al enunciar la transformación de lo cotidiano, refleja una demanda práctica o política.[43] Por último, la relación que define el discurso filosófico con su ahora es igualmente diferente de aquella que caracteriza al discurso religioso y su revelación de una "palabra anterior y exterior".[44] Si este último se relaciona con su ahora sobre la base de una exterioridad absoluta y trascendente, el discurso filosófico, a través de su función de comentario, apunta en cambio a explicar cómo pueden los "discursos pronunciados y efectivamente situados" constituir el soporte de una verdad que hace posible el desciframiento de una "razón del mundo".[45]

Foucault caracteriza la singularidad del discurso filosófico por medio de esas cuatro funciones –justificación, interpretación, crítica, comentario–, así como su lugar y su funcionamiento específicos en el seno de la reorganización del régimen general de los discursos[46] que se produjo en el siglo XVII.

La relación con el ahora y el sistema de esas funciones discursivas constituyen los dos primeros niveles del análisis arqueológico del discurso filosófico. Pero este análisis gana aún más en amplitud y complejidad cuando Foucault introduce un tercer nivel de análisis: las "redes teóricas",[47] que son los "grandes planos organizadores de la filosofía".[48] Cada función se ejerce dentro de esas redes, dando lugar a cuatro pares de "construcciones discursivas" cuyos términos son excluyentes entre sí, porque marcan "puntos de elección".[49] La justificación se realiza sea en una teoría del develamiento, sea en una teoría de la manifestación; la interpretación, sea en un análisis genético, sea en la búsqueda del sentido; la crítica, sea en una explicación que descompone la apariencia, sea en el descubrimiento de lo implícito o lo inconsciente, y el comentario, sea en el orden enciclopédico de los saberes, sea en la recopilación indefinida de la memoria.[50] A su vez, esas redes teóricas presiden el encadenamiento de los "elementos manifiestos" del discurso filosófico y dan lugar a un cuarto nivel de análisis arqueológico, el de los "dominios primarios" o las "grandes tareas" de la filosofía: la teoría del sujeto, el descubrimiento de una significación fundamental y originaria, la transformación práctica del mundo cotidiano, la enunciación de un logos o una razón del mundo.[51]

Un quinto y último nivel de análisis aparece cuando Foucault describe las coacciones que condicionan la posibilidad de que las funciones discursivas, las redes teóricas con sus puntos de elección y los dominios primarios se anuden entre sí. Esto se realiza por medio de los temas, problemas, conceptos o doctrinas que sirven de instrumentos de conexión y constituyen lo que Foucault llama "unidades sintácticas".[52] Manejan esas conexiones, en primer lugar, la doctrina de la certeza o la del fenómeno, que articula la función discursiva de la justificación con la de la interpretación (así como las redes teóricas y los dominios primarios correspondientes); en segundo lugar, las doctrinas de la génesis de los errores en el cuerpo o en la imaginación y las de una "analítica de la finitud" conectan la función de la interpretación con la de la crítica; en tercer lugar, la doctrina del examen exhaustivo de las apariencias y la de la desalienación producida por una toma de conciencia asocian la función crítica y la del comentario, y en cuarto y último lugar, la doctrina de la enciclopedia que permitió la expansión del

Iluminismo en el mundo y la doctrina de la historia cierran el círculo de las conexiones funcionales al unir la función del comentario a la de la justificación.[53]

Es cierto que en la perspectiva foucaultiana los dominios primarios y las unidades sintácticas con sus clases de conceptos no son más que "elaboraciones secundarias":[54] no constituyen las condiciones de posibilidad ni las necesidades intrínsecas del discurso filosófico. Y sin embargo restituyen el "cuerpo visible" de la filosofía al cual "los historiadores [de la filosofía siempre se atuvieron] […], como si se tratara del fondo inalterable y constante del que nacían una tras otra todas las filosofías".[55] La actualización de la masa de los enunciados filosóficos es posible, por un lado, gracias a su relación intrínseca con el sujeto filosofante, así como con el lugar y el momento en que habla (el ahora del discurso filosófico), y por otro, debido a las coacciones funcionales que le están asociadas. La arqueología a la que se lanza Foucault apunta no solo a describir de otra manera el surgimiento y las mutaciones históricas que, desde el siglo XVII, caracterizaron el discurso filosófico, sino también a absorber en esa misma descripción las diferentes modalidades que practicó la historia de la filosofía. En este manuscrito, Foucault toma posición respecto de los historiadores de la filosofía de su época (en especial Martial Gueroult y Jules Vuillemin, pero también Ferdinand Alquié y Henri Gouhier, así como, de manera más velada, Jean Hyppolite), aunque no los mencione de manera explícita. Por esa vía, relanza un interrogante que, desde Hegel hasta los historiadores de la filosofía que le son contemporáneos, nunca dejó de plantearse: ¿cómo y en calidad de qué la historia de la filosofía forma parte de la filosofía?

Arqueología e historia de la filosofía

Al romper con la manera tradicional de considerar la filosofía y su historia como una serie de respuestas diferentes a un pequeño grupo de interrogantes fundamentales, Foucault sostiene que, desde Descartes, la filosofía no es simplemente un discurso que responde "a preguntas mucho más antiguas que ella".[56] La discontinuidad que se produce en el siglo XVII en el régimen general de los discursos, y en el orden del discurso filosófico en particular, consiste en que este último ya no se refiera a un dominio de objetos –Dios, el alma, el mundo– que se ofrecen a él desde afuera porque "estos eran en parte comunes con la teología y la ciencia".[57] Y sin embargo esos objetos no desaparecen: la originalidad del enfoque arqueológico radica más bien en exponer que Dios, el alma y el mundo se han "converti[do] en elementos funcionales" del discurso filosófico y de "la relación indefinida que este mantiene con su ahora".[58]

Según Foucault, el "fin de la metafísica" solo se radicaliza con Kant, a fines del siglo XVIII: Dios, el alma y el mundo señalan entonces todo cuanto es inaccesible al conocimiento. La obra kantiana constituye el "centro de gravedad de la filosofía occidental entera"[59] porque, tras ella, la destrucción de la metafísica ya no consiste en la supresión de la ontología como discurso sobre el ser en beneficio del poder ontológico del lenguaje (metafísica de la representación), sino que se basa en una "nueva forma de ontología" que corresponde a una "teoría general del objeto, tal como este se da en la experiencia" (ontología del fenómeno).[60] Esa "extraña"[61] ontología procura determinar el ser finito del hombre que se manifiesta o se oculta debajo de la descripción de los fenómenos: de una "ontología interior al discurso" se pasa a una "ontología exterior al discurso", que corresponde en definitiva a una antropología.[62]

Así, como en las célebres páginas de Las palabras y las cosas

dedicadas al “doblete empírico-trascendental”,[63] en El discurso filosófico también se trata de un “círculo antropológico”: este se caracteriza por el esfuerzo de hacer del ser del hombre y de su finitud a la vez fundamento trascendental y objeto de un análisis positivo que intenta definir al hombre como “individualidad biológica”, “sujeto psicológico” o “ser social”.[64] Al igual que en Las palabras y las cosas, Foucault afirma aquí que, en el transcurso del siglo XIX, la ontología del fenómeno desvía el discurso filosófico hacia los temas de la Voluntad, la Vida o el Ser.[65] Conviene destacar, no obstante, que la metafísica de la representación y la antropología analizadas en los capítulos 8 y 9 de El discurso filosófico no se tratan como epistemes dentro de las cuales se hubieran constituido a continuación las ciencias humanas, con su exigencia de verdad y sus transferencias conceptuales. La arqueología del discurso filosófico, a diferencia de la arqueología de las ciencias humanas, dirige su atención al discurso que emerge en su singularidad por medio del contacto con otros discursos: no solo el de la ciencia, sino también el de la ficción, el lenguaje cotidiano y la exégesis religiosa. Es cierto, en Las palabras y las cosas el análisis de las epistemai menciona ya relaciones con otros tipos de discurso, sobre todo el filosófico y el literario; pero el conjunto de esos vínculos no es todavía objeto de una descripción arqueológica del pensamiento.[66] Por un lado, porque, como Foucault muestra en El discurso filosófico, la disposición general de los discursos no puede abordarse antes de haber tematizado la relación con la actualidad como base que permite determinar las distancias entre uno y otro discurso. Por otro, porque, en Las palabras y las cosas, la ciencia todavía no es del todo considerada desde la perspectiva de los discursos ni, con mayor razón, como un discurso caracterizado por la supresión o la neutralización de la relación que sostiene con su ahora.

Si en las notas que acompañan la redacción de El discurso filosófico se encuentra la curiosa definición de la filosofía como “discurso de los discursos”,[67] no es tanto porque Foucault quiera reivindicar la primacía del discurso filosófico sobre los restantes, como en razón de la historización arqueológica del estatus discursivo de la filosofía: sus condiciones de posibilidad se abren a partir del diagnóstico que señala la “crisis” de la filosofía, inaugurada en el siglo XIX y que todavía constituye, según Foucault, su actualidad.

Lejos de la historia de la filosofía tal como se había practicado hasta entonces, esa historización no se apoya en la existencia de un "dominio previo y autónomo que sería la filosofía misma en pleno uso de sus derechos", alojada en un "campo prediscursivo" anterior a toda plasmación en discurso posible.[68] De hecho, si "la filosofía preexist[iera] a su discurso" y tuviera ya en sí sus "propias leyes", estaría en condiciones de prescribir "a la distancia la manera como se puede y se debe transcribirlo en enunciados".[69] Esto haría del "comentario de una filosofía, lo que curiosamente se llama su 'historia'", un medio de restituir ese núcleo prediscursivo tal como se manifiesta en cada discurso filosófico particular, sea por la "pura arquitectura de los conceptos", sea por una "experiencia única que se modula indefinidamente", sea por el "juego de las proposiciones fundamentales que constituyen algo así como una axiomática".[70] Así, el discurso del historiador de la filosofía irremediablemente "se desvía de la obra analizada", proponiéndose "decir lo impensado del pensamiento, es decir, lo que reina por debajo de todos los discursos".[71]

Ahora bien, Foucault considera que la descripción funcional elaborada por su arqueología del discurso filosófico no soslaya las obras analizadas porque se mantiene enteramente en el ámbito de ese discurso,[72] sin poder recurrir a un campo exterior. No cabe duda de que los historiadores de la filosofía tenían razón al afirmar que, a diferencia de la historia de las ciencias o de la literatura, la historia de la filosofía forma parte de esta. Sin embargo, no percibieron que se aloja por completo "en el funcionamiento del discurso filosófico",[73] y que sus grandes tipologías, tal como Foucault las traza (la historia de la filosofía como sistema, como experiencia, como ideología y como desciframiento),[74] corresponden también a "modos de funcionamiento del discurso filosófico con respecto a sí mismo".[75] El enfoque arqueológico desplegado por Foucault abre una dimensión histórica en el seno mismo del discurso filosófico. De ese modo, el tiempo queda transformado en un "espacio de posibilidades simultáneas", y por fin puede rechazarse el mito de una historia "hecha de una continuidad de causas y efectos, [que] tiene determinaciones profundas y va de un origen opaco a la claridad de un horizonte que siempre retrocede".[76] Foucault hace surgir el "intersticio de las obras" al definir su "sucesión en la simultaneidad de los

posibles”, es decir, “donde estas están juntas”.[77]

El efecto Nietzsche

Vuelta a interrogar por el método arqueológico, la historia de la filosofía solo constituye en lo sucesivo un "momento funcional" del discurso filosófico. Según Foucault, esa operación es posible debido al "hecho histórico de que la filosofía, al menos bajo la forma en que la hemos conocido hasta aquí, está en vías de desaparecer".[78] Ya no se pregunta en calidad de qué y en qué condiciones puede el discurso filosófico pronunciar la verdad a partir de su propio ahora. Lo que se le pide a la filosofía es más bien que diga "cuál es ese acontecimiento, esa apertura todavía no nombrada dentro de la cual habla".[79] Para comprender cómo pudo producirse el enfoque arqueológico, Foucault aborda la nueva mutación del discurso filosófico que se lleva a cabo en Nietzsche. En efecto, el pensamiento de este último trastorna todas las condiciones que épocas previas habían permitido a la filosofía cartesiana y poscartesiana desvincularse de los otros tipos de discurso y "hablar a partir de un punto, un lugar y un sujeto que constituían su ahora", justificado a su vez "como soporte de un discurso universalmente verdadero".[80]

En el pensamiento de Nietzsche, el nihilismo y la muerte de Dios señalan en primer lugar el desenlace discursivo de la filosofía, que en lo sucesivo pierde todos sus objetos, así como los conceptos y las formas para pensarlos. Ya no puede cumplir la función de justificación o legitimación de una verdad asegurada por su discurso, vale decir, lo que desde el siglo XVII le había permitido distinguirse del discurso científico; antes bien, se limita a enunciar "lo que la aleja de [la verdad]".[81] Al presentarse en Nietzsche como eterno retorno, la filosofía deja de ser un discurso que se repliega sobre su origen para, en cambio, convertirse en un discurso que siempre recomienza. La función de interpretación o de reflexión que la había separado de la ficción ya no es posible entonces: la filosofía, al igual que la ficción, está llamada a inventar su ahora cada vez que este irrumpe en su discurso. Más tarde, al condenar al

olvido todo lo que aún hay de metafísica en él, Nietzsche impide que el discurso filosófico ejerza su función crítica, que es la que tradicionalmente lo diferenciaba del lenguaje ordinario. En lugar de ser "discurso sobre el mundo y exigencia de una práctica",[82] en lo sucesivo se hace uno con lo cotidiano para atacarlo a "martillazos"[83] en "el instante supremo en que el tiempo del mundo se vuelca sobre sí mismo".[84] El discurso filosófico enuncia la diferencia que la actualidad no cesa de inaugurar, y es en ese aspecto que el diagnóstico también se convierte en acto filosófico. Por último, en cuanto escucha de "lo que va a venir", el discurso filosófico ya no es capaz de asegurar la función de comentario mediante la cual enunciaba o interpretaba el logos del mundo, y que antes lo distinguía de la exégesis religiosa. La filosofía, en Nietzsche, se convierte al contrario en un discurso "que anuncia la mañana […] para preparar el camino de otra palabra, […] cuyo eterno murmullo procura restablecer".[85]

La borradura de aquello que, desde Descartes, había separado a la filosofía de la no filosofía testimonia el alcance radical de la "crisis" inaugurada por Nietzsche; una crisis que, según Foucault, no dejó de profundizarse después de él. Esa crisis condena a la filosofía a ocupar un espacio discursivo indefinido en el que se ve irremediablemente perdida. Si todavía se la puede calificar como "discurso de los discursos", entonces solo es a condición de pasar del genitivo subjetivo al genitivo objetivo: después de Nietzsche, la filosofía se desliza en los intersticios entre un discurso y otro, y entonces solo puede hablar desde su extremo, donde se desmorona el suelo que antaño había definido sus límites y sus condiciones de posibilidad. Así, el discurso filosófico ya no devuelve "una verdad sin rostro que envuelve el espacio y domina el tiempo", sino más bien "el vacío, sin futuro ni riqueza, de su hoy".[86] Sin embargo, la "percepción negativa" de la filosofía que engendra esa crisis solo es para Foucault el efecto de un "acostumbramiento al viejo discurso de los filósofos". En realidad, a medida que la filosofía se articula con otros discursos, está naciendo lo que él llama "actos filosóficos" y constituye "toda una riqueza".[87]

Durante una entrevista publicada en septiembre de 1967, Foucault menciona, entre los actos filosóficos que introdujo el pensamiento de Nietzsche, el "trabajo del diagnóstico" que consiste en

preguntarse: “¿Qué somos hoy? ¿Qué es este ‘hoy’ en el cual vivimos?”.[88] Al encarar la cuestión del diagnóstico, Foucault destaca que la arqueología corresponde a ese nuevo modo de discurso filosófico. El “efecto Nietzsche” estructura los dos grandes momentos que jalonan la arqueología del discurso filosófico a medida que esta se acerca a la actualidad que nosotros somos, a la diferencia que introduce en nuestro presente y a la forma que adopta hoy en día la filosofía. El primer momento consiste en dar cuenta de los esfuerzos parciales o inacabados de los filósofos que intentaron, después de Nietzsche, responder a la crisis de la filosofía que su pensamiento encarnó. El segundo momento desarrolla hasta sus consecuencias más gravosas y más actuales la tarea nietzscheana del diagnóstico, que asigna al filósofo el papel de decir “lo que pasa”.[89]

Filosofar después de Nietzsche

En el capítulo 12 de El discurso filosófico, Foucault describe los principales intentos posnietzscheanos de hacer frente a la "'descomposición' del discurso filosófico",[90] y los resitúa "en un espacio discusivo donde este ya no puede tener el mismo emplazamiento ni las mismas características".[91] Con una sola excepción, de la cual Foucault se ocupa al final del capítulo, las filosofías que reseña –el positivismo lógico, la ontología, la descripción de la vivencia y el análisis de las estructuras, asociadas respectivamente a Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, a Martin Heidegger, a Jean-Paul Sartre y, de manera un tanto elíptica, a Karl Jaspers– se revelan incapaces de alcanzar la coherencia a la que aspiran. Al esforzarse por redefinir los límites del discurso filosófico, se limitan a la dimensión "aceptada 'con ingenuidad' de uno de los cuatro tipos de discurso a los cuales la filosofía tradicionalmente se oponía".[92] En otras palabras, se apoyan en una misma operación que implica reducir la filosofía a uno u otro de los discursos de los que esta se había separado, lo que en ese contexto conduce a una pérdida de su razón de ser y de su operatividad.

En primer lugar, al excluir del discurso filosófico "cualquier proposición que no sea posible verificar por los mismos medios que los enunciados científicos",[93] lo que hace el positivismo es reducirlo al discurso de la ciencia, que constituye la fuente exógena del criterio de validación al que la filosofía debe someterse. En segundo lugar, al calificar de metafísico todo enunciado que apunte a "acceder a lo fundamental",[94] la ontología se presenta como un discurso "que constituye por sí mismo, en su soberanía, el lugar y el momento en que habla, así como el sujeto que lo pronuncia":[95] Occidente se convierte así en el "lugar único de la filosofía" en el momento mismo en que su "destino" se plantea como "historia de la filosofía" y "todos los filósofos" pueden hablar únicamente contra el fondo de un mismo olvido del Ser.[96] Queda entonces suprimida

la división entre discurso filosófico y discurso de ficción: el primero se reduce al segundo. En tercer lugar, la filosofía que se asigna la tarea de la descripción de la vivencia acota su discurso al discurso político y al "discurso cotidiano de todos los hombres", suprimiendo la "función especulativa de crítica"; lo compromete de manera inmediata e ingenua con "la libertad, la actividad y la historia de los hombres".[97] Aun antes de que estalle la querella con Sartre, encontramos en estas páginas los primeros signos de reserva que Foucault formulará con respecto a las modalidades humanistas de compromiso del intelectual universal. Por último, al abolir la distancia que lo separa de la exégesis religiosa, el análisis de las estructuras apunta a interpretar los signos "como las cifras de una trascendencia" y califica de metafísico a cada discurso que los interprete "como los elementos de una serie de efectos y causas".[98] Aquí, el blanco de Foucault es más precisamente Jaspers –y en particular su interpretación de la filosofía nietzscheana–, autor del que ya había realizado un análisis durante sus cursos en la Universidad de Lille y la École Normale Supérieure en 1954-1955.[99] Foucault había criticado entonces el esfuerzo de Jaspers por plegar la historicidad inmanente del devenir nietzscheano a su propia "exigencia filosófica", al hacer de Nietzsche el "heredero de la filosofía cristiana": el rechazo nietzscheano de la trascendencia "se despl[egaría] en un mundo de inmanencia" al que, no obstante, "la trascendencia cristiana había dado su sentido".[100] Precisamente esa exigencia da forma a la cuarta manera de filosofar después de Nietzsche, de la que Foucault habla en el manuscrito: desde esa perspectiva, la búsqueda de las estructuras corresponde de hecho a la irreductibilidad de la trascendencia del ser, cuyo devenir infinito solo puede darse en una experiencia que se manifieste a través de las estructuras finitas. Si la función de interpretación o comentario ya no puede ejercerse en ellas, es porque, en la indiferenciación entre el discurso religioso y el filosófico en cuanto "descripción de un modelo estructural",[101] el logos del mundo ya no será interrogado "porque sea una palabra primera o forme el texto infinito del mundo, sino porque en él y a partir de él se despliega la diferencia del ser".[102]

A pesar de su aparente diversidad, el positivismo lógico, la ontología, la descripción de la vivencia y el análisis de las estructuras se apoyan todos, según Foucault, en un "gran mito": "el

de un lenguaje sin fecha, más profundo y más arcaico que la historia y donde las formas del discurso no estén aún separadas unas de otras",[103] al que cada una de esas filosofías, de un modo negativo, solo daría un acceso parcial. Foucault presenta a la fenomenología como (quinta) forma de filosofía posnietzscheana, la única que, en su proyecto general, buscaría instaurar una relación positiva con la coherencia secreta del lenguaje que las otras maneras de filosofar habían revelado en parte, pero finalmente desaprovechado.

Foucault describe la fenomenología, en su "modalidad cartesiano-husserliana",[104] como una iniciativa que consiste en retomar la forma general, y ahora vaciada, del viejo discurso filosófico, pero que se propone simultáneamente desplazar "todas las formas y funciones de la filosofía clásica" y recomponer los disiecta membra (restos dispersos) de las otras filosofías posnietzscheanas por la vía de un incesante "retorno al momento cartesiano".[105] Así, la fenomenología desempeñaría el doble papel de "pura descripción de lo concreto" y "búsqueda nunca agotada del fundamento",[106] al dar cuerpo al "proyecto de retomar, reiniciar, recuperar la filosofía en su totalidad: salir de ella redoblándola".[107] Sin embargo, ese redoblamiento no es suficiente, según Foucault, para captar lo que supera los límites de un discurso filosófico que la fenomenología se propone refundar mediante su reactivación incesante.

Se trata, al contrario, de renunciar definitivamente a esa reactivación de la vocación originaria de la filosofía occidental y asumir de una vez por todas la discontinuidad histórica señalada por el diagnóstico nietzscheano. En otras palabras, se trata de situar la cuestión de las condiciones de posibilidad de la filosofía dentro del espacio todavía incierto y móvil definido por la nueva disposición general de los discursos. De tal modo, las condiciones históricas de posibilidad de la filosofía coinciden finalmente con las de la arqueología, y su objetivo es el mismo: describir el espacio de dispersión abierto por la fragmentación del discurso filosófico en la multiplicidad de los intersticios entre un discurso y otro a fin de detectar su orden, así como sus mutaciones históricas. Para hacerlo, Foucault sugiere que el discurso filosófico debe efectuar una "salida […] fuera de sí mismo":[108] si el papel de la filosofía es en lo sucesivo decir "su momento", es porque este "no es su interioridad,

sino su afuera”.[109] En octubre de 1966, Foucault señala que, a continuación de ese salto hacia fuera de sí mismo, se supone que el discurso filosófico hace coincidir el acto filosófico del diagnóstico del presente y la “etnología inmanente”[110] de nuestra cultura, una formulación que reaparecerá en algunas entrevistas del período tunecino.[111]

La constitución del archivo integral

La articulación del estatus de la etnología como “contraciencia”, abordada al final de Las palabras y las cosas,[112] con la salida del discurso filosófico fuera de sí mismo y hacia la exterioridad indicada por el diagnóstico del presente, solo es posible a partir de lo que Foucault designa en este manuscrito como la “organización del archivo integral”.[113] Ese tema ocupa el centro de los tres últimos capítulos de El discurso filosófico, que constituyen el desarrollo del segundo momento del “efecto Nietzsche”, así como las primeras etapas de un recorrido que, no sin vacilaciones y puntos muertos, llevará a Foucault a la redacción de La arqueología del saber.

En el capítulo 12 (“El archivo”, término que en Las palabras y las cosas casi no se utilizaba), Foucault hace notar que, para medir el alcance de la mutación actual de nuestro pensamiento y nuestra cultura, no basta con ocuparse del “interés que prestamos al lenguaje” y a su “función universalmente estructurante”.[114] Caeríamos en la trampa de las “viejas interrogaciones” si aún tratáramos de descubrir la verdad, el conocimiento o la naturaleza humana detrás del lenguaje o si, por esa “inquietud por el lenguaje”, esperáramos realizar la articulación, de ahora en adelante inevitablemente problemática, entre “una ciencia del hombre y una crítica radical del conocimiento”.[115] Según Foucault, por el contrario, en la proliferación indefinida de los discursos y los saberes que se enuncian en ellos es donde hay que aprehender hoy en día las nuevas condiciones de posibilidad de la filosofía.[116] Vuelta en lo sucesivo hacia la arqueología, esta última procura poner de manifiesto el orden que organiza una red compleja de relaciones interdiscursivas, compuesta de varios niveles: no solo los actos de habla y las formas de discursos que estos instauran sino también “los objetos, los materiales, las instituciones que pueden servir de soporte para la conservación de esas palabras” y, por último, “los modos de la transcripción y los

diferentes sistemas que pueden transformar el discurso en otro conjunto de elementos".[117] Por consiguiente, dentro de cada cultura, el conjunto de las coacciones interdiscursivas ya no podrá desvincularse de lo que Foucault designa como "archivo", que, en efecto, define las condiciones de posibilidad que permiten la selección, la circulación y la conservación de los discursos en una cultura dada, y esto explica su existencia concreta y material.

La "puesta en relación constante e indefinidamente renovada de discursos con otros discursos",[118] combinada con las condiciones que permiten el mantenimiento, la selección y la circulación de dichos discursos, constituye según Foucault "una realidad de doble faz: la del archivo-discurso".[119] Esta noción, de la que hace amplio uso en El discurso filosófico, pero que no vuelve a utilizar a continuación, designa el "intersticio universal":

Arrinconado entre la lengua y el habla, entre el pensamiento y las condiciones de existencia, [el archivo-discurso] es aquello a partir de lo cual todos esos elementos pueden aparecer, brindarse a la experiencia y ser objeto de análisis. El archivo-discurso es a la vez una instancia intermedia e irreductible y el lugar común donde todas esas distinciones tienen sus raíces.[120]

En esas páginas, Foucault (re)define por lo tanto la arqueología como "ciencia del archivo"[121] o, mejor, como "disciplina del archivo-discurso" que es "a la vez relevo, etapa necesaria entre otras disciplinas ya constituidas, y análisis de eso que las hace posibles". Esta disciplina estudia, por un lado, el archivo "como forma de las leyes de la inscripción, la conservación, la circulación de los discursos" y, por otro, los discursos "como posiciones recíprocas de los enunciados en el espacio del archivo".[122] Está claro que este enfoque no permite tomar la distancia necesaria para "[tratar] rigurosamente como un objeto exterior"[123] o de conformidad con el "estilo […] de la totalización"[124] la configuración actual del archivo-discurso. Si bien esto entraña que es imposible una "etnología general" de nuestra cultura, Foucault sostiene que se puede avanzar "como al tanteo" y mediante

“análisis etnológicos parciales” para realizar una “comparación interna pero diacrónica” con la cual notar las grandes rupturas en la historia del archivo-discurso, o los “acontecimientos” que den pie a la reconstrucción arqueológica del “recorte propio de nuestra cultura, aquello que la aísla por completo de las demás”.[125] La iniciativa de historización arqueológica referida al archivo-discurso corresponde entonces a una “suerte de etnología inmanente” que sigue el “movimiento hacia aquello que sirve de condición, ámbito y espacio de todo lo que podemos decir y pensar”.[126]

Foucault tiene así la posibilidad de esbozar algunas grandes etapas en la historia del archivo-discurso: de la invención del alfabeto por los dorios en los siglos VIII-VII a.C. a la de la imprenta en el siglo XVI, pasando por los gramáticos alejandrinos y el renacimiento carolingio. El conjunto de las transformaciones que caracterizaron tanto la “faz archivo” como la “faz discurso” constituyen en su opinión un sistema en el que estas no dejan de modificarse, pero donde las transformaciones de una solo resultan inteligibles contra el fondo de estabilidad e identidad de otra: “son los acontecimientos de los discursos los que instauran y mantienen la continuidad del archivo; son los acontecimientos del archivo los que instauran planos homogéneos de discurso”.[127] Sin ello, concluye Foucault, “no habría sino una línea punteada de acontecimientos, sin identidad ni diferencia”.[128] Se plantea, sin embargo, un interrogante: en ese “mundo de la ruptura”,[129] ¿cómo se puede pensar lo que pasa actualmente?

La imposibilidad de responder de manera sistemática a ese interrogante señala un punto ciego de la arqueología foucaultiana. Aun así, esto no impide que, en el último capítulo de El discurso filosófico, Foucault subraye un factor que podría ayudar a captar la mutación característica de la actualidad del archivo-discurso de nuestra cultura: la “constitución de un archivo integral”.[130] Esta “tarea de conservarlo todo en materia de discurso” corresponde no al proyecto, muy antiguo en la cultura occidental, de conservar los discursos “para forjarse una memoria”, sino más bien al “funcionamiento” contemporáneo del archivo-discurso.[131] No bien el discurso se torna independiente “de la naturaleza de los actos que le dieron nacimiento”, y la reactivación de cada uno de esos actos de habla puede entonces “provocar […] cualquier tipo de

discurso",[132] el horizonte del archivo se abre necesariamente a la "conservación integral de todo lo que pudo decirse".[133] Dentro de un archivo integral es imposible, en efecto, establecer con antelación tanto los discursos que deben conservarse como las maneras en que se supone que los actos de habla los retoman y los reactualizan. El discurso se sitúa en el seno de un "espacio indefinido donde siempre puede multiplicarse y proliferar en múltiples direcciones",[134] y queda así liberado de cualquier referencia a un "universo prediscursivo" (sea el "de la experiencia, o la vivencia, o las cosas mismas, o lo concreto"), de manera tal que constituye en lo sucesivo el "referencial general".[135]

Los últimos capítulos de El discurso filosófico también aluden a la distancia que separa el proyecto arqueológico de Foucault de las posiciones contemporáneas de Derrida sobre las relaciones entre habla y escritura. Tal como en los capítulos previos, en los cuales no menciona el nombre de Derrida, aunque repase temas que este había explorado en sus ensayos de la primera mitad de los años sesenta,[136] Foucault afirma que la historia del archivo-discurso y sus mutaciones "permite remitir la cuestión de la prioridad entre habla y escritura a su horizonte ineluctablemente mitológico".[137] De hecho, la constitución del archivo integral muestra, por un lado, que no es la escritura sino el discurso lo que, al no ser más "la huella o el fenómeno de una palabra", deviene el elemento en cuyo seno todos los actos de habla encuentran sus condiciones de posibilidad. Y por otro, que el archivo, al no ser más el "lugar de reconstitución de los actos de habla", se abre a la proliferación indefinida de los discursos sin reducirla, no obstante, a la dispersión errática de la escritura y sus huellas, que desestabilizan silenciosamente la palabra misma, y situándola en cambio dentro de un espacio histórico de coacciones que regulan la acumulación y la utilización de los discursos.[138]

Los aportes de El discurso filosófico

Antes de tratar las dinámicas propias del archivo y el espacio de dispersión más amplio y complejo de nuestra cultura, la edición de este manuscrito nos devuelve un momento decisivo en el recorrido intelectual de Foucault: un análisis arqueológico de la filosofía moderna, sus mutaciones internas y los interrogantes que se plantean en los límites mismos de la filosofía. En las décadas de 1970 y 1980, Foucault revisará temas como el surgimiento de la filosofía en Grecia, en especial a partir de la exclusión de los sofistas,[139] o el "momento cartesiano" que inaugura una cesura inédita entre filosofía y espiritualidad en la época moderna.[140] Sin embargo, esos análisis ya no fueron el resultado de una historización arqueológica como aquella que Foucault lleva a cabo en El discurso filosófico: en 1966, ese enfoque enraíza la filosofía en el diagnóstico de un presente que define los contornos de lo que somos y de lo que podemos pensar a partir de la exigencia, incesantemente renovada, de decir la actualidad que hace que nuestro hoy sea diferente de nuestro ayer. Lo cierto es que, además de mostrar la manera original en que Foucault reelabora "arqueológicamente" la filosofía en la que se había formado en las décadas de 1940 y 1950, El discurso filosófico anticipa varios temas y problemas fundamentales del trabajo que desarrollará en el ventenio posterior.

El diagnóstico, el discurso y el archivo constituyen no solo nociones claves en torno a las cuales se ordena la descripción arqueológica de la filosofía y su historia, sino también núcleos cruciales de la reflexión que Foucault retoma y desarrolla a continuación. Ese es el caso del funcionamiento del discurso filosófico y de su "estructura antropológico-humanista" en la cultura occidental del siglo XIX, que ocupa el centro del curso público que Foucault dictó en la Universidad de Túnez.[141] Además, a la luz de la noción archivo-discurso puede captarse la importancia de la toma de distancia metodológica que permite describir en toda su complejidad el

régimen de las discontinuidades en acción en las transformaciones históricas del pensamiento, tal como se da en el seno de las "cosas dichas". Dicha distancia metodológica abre un camino diferente del de la historia de las mentalidades y la historia de las ideas, que Foucault explorará sobre todo en La arqueología del saber.

El discurso filosófico cumple en varias facetas el papel de "conmutador" entre Las palabras y las cosas, por un lado, y La arqueología del saber, por otro. Del análisis arqueológico de la filosofía como discurso en los doce primeros capítulos –análisis que prolonga la empresa de Las palabras y las cosas, aunque en lo sucesivo se focaliza ya no en las ciencias humanas, sino en la filosofía–, Foucault pasa, en los tres últimos, al análisis del "archivo-discurso" y a la exploración de cuestiones metodológicas que abren el camino a las sucesivas redacciones de La arqueología del saber que acomete en los dos años siguientes. La noción de discurso, central en el enfoque de El discurso filosófico, quedará de nuevo en segundo plano en beneficio de la noción de saber (como por lo demás ya era el caso en Las palabras y las cosas, cuyo prefacio anuncia una obra que supuestamente examinaría sus "problemas de método").[142]

Al analizar las "funciones internas" del discurso como otras tantas "prácticas discursivas", Foucault inscribe además El discurso filosófico en un horizonte que pronto será teatro de confrontación con Althusser y sus alumnos.[143] Puede leerse asimismo su lección inaugural de 1970 en el Collège de France como la prolongación de ese esfuerzo por situar el discurso en el archivo: Foucault estudia entonces los procedimientos "internos" y "externos" mediante los cuales, "en toda sociedad, la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y distribuida".[144]

Para terminar, en el curso sobre Nietzsche de 1969-1970 en el Centro Universitario Experimental de Vincennes, el diagnóstico de nosotros mismos y de nuestra actualidad se amplía para pasar de la descripción de las coacciones culturales del archivo-discurso al análisis de las "fuerzas [que] actuaron y aún actúan para que nosotros estemos ahí": constituye uno de los operadores cruciales de la inscripción de la arqueología en la genealogía. El diagnóstico, de hecho, se redefine allí como un gesto "que se refiere al cuerpo mismo del presente" y hace de este último el teatro "de lo que está

en nosotros en nuestro cuerpo": de ahí en más la cuestión, tanto para Nietzsche como para Foucault, es aprehender en nuestra fisiología los "orígenes múltiples" que se despliegan en ella en cuanto instintos, valorizaciones y elementos contradictorios, en lucha unos con otros.[145] Así, en 1971, el diagnóstico indica la "necesidad de historia" del genealogista, pues se supone que allí se aloja la filosofía misma si quiere "diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y energía, sus fisuras y sus resistencias para juzgar acerca de lo que es un discurso filosófico".[146]

Si Foucault, tras los pasos de Nietzsche, presenta al filósofo como "médico de la cultura",[147] es porque tiene, como él, una idea agonística tanto de la medicina como de la filosofía. En una perspectiva de larga duración, sería tentador decir que la atención casi exclusiva que Foucault otorga a la filosofía en El discurso filosófico desaparece inmediatamente después, para no reaparecer sino al final de su vida, aunque de manera diferente, en ocasión de sus análisis de la filosofía antigua como inquietud de sí y empresa parresiástica.[148] Sería sin embargo un error. Ciertamente, las reticencias de Foucault a presentarse como filósofo son bien conocidas: ya en 1965 declara no ser "muy filósofo",[149] una afirmación que reitera en varias ocasiones, y de manera aún más tajante, en los años setenta.[150] Sin embargo, El discurso filosófico nos permite observar una continuidad notable en sus trabajos: si la filosofía no se define como un cuestionamiento fundamental que habría acosado a la humanidad desde el comienzo de los tiempos ni como un discurso que prolonga al infinito otros discursos tradicionalmente considerados como "filosóficos", sino antes bien como una actividad de diagnóstico del presente o como una "historia del presente",[151] se advierte que Foucault, en el fondo, nunca dejó de ser filósofo. En efecto, si después de Nietzsche la filosofía aparece en la multiplicidad de los intersticios entre uno y otro discurso, es sin duda eso lo que Foucault pone en juego cuando, a partir de la década de 1950 y hasta el final de su vida, desarrolla sus análisis en los espacios entre los discursos literarios, científicos, religiosos, judiciales, morales y políticos, y rechaza –con algunas excepciones– el ejercicio del comentario de las grandes obras filosóficas.

En una entrevista de 1978, Foucault retoma precisamente esta idea: “Lo que hace que no sea filósofo en el sentido clásico del término” –explica– es que “no me intereso en lo eterno”, sino en “el acontecimiento”.[152] Y prosigue:

El acontecimiento estuvo lejos de ser una categoría filosófica, salvo tal vez entre los estoicos, a quienes eso les planteaba un problema de lógica. Pero creo que también aquí Nietzsche fue el primero que definió la filosofía como la actividad que sirve para saber lo que pasa y lo que pasa ahora. En otras palabras, nos atraviesan procesos, movimientos, fuerzas; no conocemos esos procesos y esas fuerzas, y el papel del filósofo es [diagnosticar] esas fuerzas, diagnosticar la actualidad.[153]

Tal como Foucault la practica, la filosofía es una filosofía del presente y del acontecimiento.[154] Tiene una función crítica que, lejos de ser trascendental, es “arqueológica en su método” y “genealógica en su finalidad”: es arqueológica porque no se propone “liberar a las estructuras universales de todo conocimiento o acción moral posible”, sino que trata a “los discursos que enuncian lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos”; es genealógica porque no deduce “de la forma de lo que somos aquello que nos es imposible hacer o conocer”, sino que libera “de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”.[155] En síntesis, el objetivo del filósofo “médico de la cultura” es eminentemente crítico. Se trata, como preconiza Gaston Bachelard, de deshacerse de los valores y de las jerarquías tradicionales y, “leyendo todo”, jugar “contra su propia cultura con su propia cultura”:

[Bachelard] hace pensar, si se quiere, en esos jugadores de ajedrez hábiles que logran comer las piezas grandes con peones. Bachelard no duda en oponer a Descartes un filósofo menor o un erudito… un erudito, vamos, un poco… un poco imperfecto o fantasioso del siglo

XVIII. No duda en poner en el mismo análisis a los mayores poetas y a uno algo menor que él descubrió en una librería, así, por casualidad… Al obrar así, para él la cuestión jamás pasa por reconstruir la gran cultura global propia de Occidente, o de Europa, o de Francia. No es cuestión de mostrar que siempre es el mismo gran espíritu el que vive, pulula por doquier, que sigue siendo el mismo; por el contrario, tengo la impresión de que procura entrampar a su propia cultura con sus intersticios, sus desviaciones, sus fenómenos menores, sus pequeños desatinos, sus notas falsas. [156]

Si el trabajo que Foucault efectuó a lo largo de su vida es en verdad un trabajo filosófico, se debe a que constantemente apunta a entrampar a su propia cultura –y a entramparnos a nosotros– a fin de abrir la posibilidad de pensar y vivir de otra manera.

[1] Michel Foucault, Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, París, Gallimard, 1966 [ed. cast.: Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, trad. de Elsa C. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

[2] Ver Daniel Defert, “Chronologie”, en Michel Foucault, Dits et écrits, 1954-1988 [1994], vol. 1, 1954-1975, ed. bajo la dir. de Daniel Defert y François Ewald, con la colab. de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001 (en lo sucesivo DE 1), pp. 13-90; la cita, en p. 37 [ed. cast.: “Cronología”, en Michel Foucault, Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 25-63]. Entre las entrevistas a Foucault y las primeras reseñas de Las palabras y las cosas, ver Raymond Bellour, “Michel Foucault, Les Mots et les choses” [1966], seguido de una entrevista con Foucault, en DE 1, texto 34, pp. 526-532; François Châtelet, “L’homme, ce Narcisse incertain”, La Quinzaine Littéraire, abril de 1966; Michel Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal” [1966], en DE 1, texto 37, pp. 541-546 [ed. cast.: “A propósito de Las palabras y las cosas”, en Saber y verdad, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 31-37]; Madeleine Chapsal, “La plus grande révolution depuis l’existentialisme”, L’Express, mayo de 1966, y Gilles Deleuze, “L’homme, une existence douteuse”, Le Nouvel Observateur, junio

de 1966 [ed. cast.: “El hombre. Una existencia dudosa”, en La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974), trad. de José Luis Pardo Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 121-125]. El famoso ataque de Jean-Paul Sartre contra el estructuralismo y la arqueología foucaultiana recién aparece en otoño: “Jean-Paul Sartre répond. Entretien avec Bernard Pingaud”, L’Arc, octubre de 1966 [ed. cast.: “Jean-Paul Sartre contesta”, en Bernard Pingaud (ed.), Sartre, el último metafísico, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 136-149]. Con respecto a la respuesta (inmediatamente desmentida por el mismo Foucault), ver “Foucault répond à Sartre” [1968], en DE 1, texto 55, pp. 690-696 [ed. cast.: “Foucault responde a Sartre”, en ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 119-126]. Sobre la recepción de Las palabras y las cosas, ver Philippe Artières y otros (eds.), “Les Mots et les choses” de Michel Foucault. Regards critiques, 1966-1968, Caen, PUC, 2009.

[3] Ver en especial Jean-Paul Sartre, L’Existentialisme est un humanisme, París, Nagel, 1946 [ed. cast.: El existencialismo es un humanismo, trad. de Victoria Prati de Fernández, Buenos Aires, Sur, 1947]; Martin Heidegger, Lettre sur l’humanisme [1947], trad. de Roger Munier, París, Montaigne, 1957 [ed. cast.: Carta sobre el humanismo, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001], y Roger Garaudy, Humanisme marxiste. Cinq essais polémiques, París, Éditions Sociales, 1957 [ed. cast.: Humanismo marxista. Cinco ensayos polémicos, trad. de Floreal Mazía, Buenos Aires, Horizonte, 1959]. Sobre este punto, ver también M. Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, cit., p. 544.

[4] M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 353.

[5] Cit. en D. Defert, “Chronologie”, cit., p. 36.

[6] Ver el Anexo, pp. 261-264, en especial las anotaciones de los días 15, 16 y 17 de julio de 1966.

[7] Ver Martin Heidegger, “Qu’est-ce que la philosophie?”, trad. de Kostas Axelos y Jean Beaufret, en Questions, vol. 2, París, Gallimard, 1968, pp. 9-40 [ed. cast.: ¿Qué es eso de filosofía?, trad. de Adolfo Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960, entre otras].

[8] Sobre la recepción de Heidegger en Francia y la manera en que Foucault toma posición, ver n. 3 del capítulo 1, pp. 32-34; n. 17 del capítulo 9, p. 156, y n. 4 del capítulo 12, p. 217. En relación con la influencia de Heidegger sobre los historiadores de la filosofía en la posguerra, ver capítulo 10, p. 168 y ss., así como, siempre en ese capítulo, n. 3, pp. 174-175, y n. 8, p. 178.

[9] A partir de 1961, Althusser publica, en la revista comunista La Pensée, una serie de contribuciones que no coinciden ni con la política cultural ni con la concepción de la filosofía marxista que el Partido Comunista francés propone en la misma época. En 1965 aparecen en François Maspero tanto su célebre recopilación de artículos La revolución teórica de Marx [Pour Marx] como los dos volúmenes correspondientes a los seminarios organizados con sus discípulos (Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière), bajo el título de Para leer "El Capital". Ver M. Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", cit., p. 544; "Sur les façons d'écrire l'histoire" [1967], en DE 1, texto 48, pp. 613-628; la cita, en p. 615 y siguientes [ed. cast.: "Sobre las maneras de escribir la historia", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 153-172], y "Foucault répond à Sartre", cit., p. 693. Ver igualmente n. 3 del capítulo 10, pp. 174-175. El año siguiente, como parte de su actividad en el Centre d'Études et de Recherches Marxistes (CERM), Jacques Texier traduce y edita una antología de textos sobre la filosofía del marxismo de Antonio Gramsci, Gramsci, París, Seghers, 1966 [ed. cast.: Gramsci, trad. de Enrique Ruiz Capillas, Barcelona, Grijalbo, 1975].

[10] Ver, por ejemplo, la serie de programas producidos por la radiotelevisión educativa en 1965, en la cual el propio Foucault había participado, junto con Alain Badiou, Georges Canguilhem, Dina Dreyfus, Jean Hyppolite y Paul Ricœur: "Philosophie et vérité" [1965], en DE 1, texto 31, pp. 476-492 [ed. cast.: "Filosofía y verdad", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 53-71]. Ver también la entrevista de Foucault con Badiou, "Philosophie et psychologie" [1965], ibíd., texto 30, pp. 466-476 [ed. cast.: "Filosofía y psicología", ibíd., pp. 39-51].

[11] Sobre Guerault y Vuillemin, así como sobre las críticas que formula Foucault en relación con su concepción de la historia de la

filosofía, ver n. 11 del capítulo 4, pp. 68-69; n. 4 del capítulo 8, pp. 135-136, y nn. 3, 6 y 7 del capítulo 10, pp. 174-175, 176-177 y 177-178. Sobre Hyppolite, ver Michel Foucault, “Jean Hyppolite, 1907-1968” [1969], en DE 1, texto 67, pp. 807-813, en especial pp. 810-811; ver también n. 6 del capítulo 10, pp. 176-177, y n. 5 del capítulo 11, pp. 198-199.

[12] Ver p. 29.

[13] Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx” [1967], en DE 1, texto 46, pp. 592-608; la cita, en p. 596 [ed. cast.: Nietzsche, Freud, Marx, trad. de Alberto González Troyano, Barcelona, Anagrama, 1970].

[14] M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 316.

[15] M. Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, cit., p. 596.

[16] Ver pp. 30-31. Conviene no obstante señalar que el estatus de la interpretación, aun retomada en el ms. como función discursiva, sigue siendo para Foucault uno de los grandes puntos de vacilación en su proyecto de arqueología del discurso filosófico.

[17] Ver p. 31.

[18] Ver pp. 193 y 196.

[19] Ver p. 206.

[20] Ver p. 196.

[21] Ver p. 192.

[22] Íd. Esta dispersión contemporánea de la filosofía en otros universos de discurso es una de las razones que llevan a Foucault a resituarla, en los últimos capítulos del ms., dentro del “archivo-discurso” de nuestra cultura.

[23] Ver p. 204.

[24] Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un philosophe?” [1966], en DE 1, texto 42, pp. 580-582; la cita, en p. 581 [ed. cast.: “¿Qué es un

filósofo?", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 73-74; el fragmento, en p. 74].

[25] M. Foucault, "Foucault répond à Sartre", cit., p. 693.

[26] Michel Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?" [1967], en DE 1, texto 50, pp. 629-648; la cita, en p. 634 [ed. cast.: "¿Qué es usted, profesor Foucault?", en el vol. homónimo ya cit., pp. 81-104; el tramo, en p. 87].

[27] Ibíd., p. 648.

[28] Michel Foucault, "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'" [1967], en DE 1, texto 47, pp. 608-613; la cita, en p. 610 [ed. cast.: "La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el 'hoy'", en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 75-80].

[29] Ver p. 35; ver también Michel Foucault, L'Archéologie du savoir, París, Gallimard, 1969, pp. 172-173 [ed. cast.: La arqueología del saber, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

[30] BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 91, Cuaderno 6, 29 de septiembre de 1966.

[31] Ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 315.

[32] Ver p. 257. Ver también el Anexo, p. 263.

[33] Ver p. 31.

[34] Ver p. 35.

[35] A los textos de esa década ya incluidos en DE 1, hay que sumar actualmente tres de los volúmenes publicados bajo la responsabilidad de François Ewald en la serie de cursos y trabajos de Foucault previos al Collège de France bajo el sello de EHESS, Gallimard y Seuil: Binswanger et l'analyse existentielle, ed. de Elisabetta Basso, 2021 [ed. cast.: Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2022]; Phénoménologie et

psychologie, 1953-1954, ed. de Philippe Sabot, 2021, y La Question anthropologique. Cours, 1954-1955, ed. de Arianna Sforzini, 2022 [ed. cast.: La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024].

[36] Sobre esta cuestión, ver Arnold I. Davidson, “Structures and Strategies of Discourse: Remarks towards a History of Foucault’s Philosophy of Language”, en Arnold I. Davidson (ed.), Foucault and His Interlocutors, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

[37] Sobre Roman Jakobson y Émile Benveniste, ver n. 2 del capítulo 2, pp. 40-41, y sobre Luis Jorge Prieto y John Langshaw Austin, ver n. 3 del capítulo 2, pp. 41-42.

[38] Ver p. 36.

[39] Íd.

[40] Ver p. 74.

[41] Ver p. 103. La diferencia entre discurso filosófico y discurso científico se aborda sobre todo en el capítulo 3 (ver p. 43 y ss.).

[42] La diferencia entre discurso filosófico y discurso de ficción constituye el tema del capítulo 4 (ver p. 55 y ss.).

[43] Foucault explora la diferencia entre discurso filosófico y discurso cotidiano en el capítulo 5 (ver p. 71 y ss.).

[44] Ver p. 103. Al respecto, el capítulo 6 (p. 83 y ss.).

[45] Ver pp. 103-104. Las anotaciones de los Cuadernos 4 y 6 (21 de agosto y 15 de octubre de 1966) dan testimonio de algunas vacilaciones de Foucault en lo referido a la denominación de esas funciones. En los dos esquemas elaborados el 21 de agosto de 1966, se reemplazan “justificación” con “legitimación” e “interpretación” con “reflexión” (o “análisis”), y designa como “interpretación” la función que anteriormente había llamado “comentario”. Estas modificaciones solo se incluyen parcialmente en el ms., lo cual hace a veces un poco tortuosa su lectura, sin comprometer empero su inteligibilidad de conjunto (ver el Anexo, pp. 264-265).

[46] Ver pp. 101 y 105-106.

[47] “Teorías o formaciones teóricas (pero los términos no son adecuados): redes (teóricas). Es la forma general a la que obedecen los conjuntos de enunciados que se ocupan de las funciones de los discursos. Esas redes no son teorías concretas (series de proposiciones encadenadas), sino formas de teorías o, mejor, condiciones de teorías. Lo que suscita a la vez los conceptos que se ligan y las razones que determinan los conceptos” (ver Anexo, pp. 264-265).

[48] Ver p. 104, donde también figura la cita siguiente.

[49] Foucault aclara el papel y la importancia de estos puntos de elección a partir del capítulo 8 (ver pp. 121-122 y ss.).

[50] Ver p. 104.

[51] Íd.

[52] Ver pp. 128-129.

[53] Ver el capítulo 8 (p. 121 y ss.).

[54] Ver el Anexo, p. 266.

[55] Ver p. 104.

[56] Ver p. 108.

[57] Íd.

[58] Ver p. 109.

[59] Ver p. 112.

[60] Ver p. 114.

[61] Ver p. 148.

[62] Ver p. 149.

[63] Ver M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., en especial

el cap. 9, “L’homme et ses doubles”, pp. 314-354 [ed. cast.: “El hombre y sus dobles”, en Las palabras y las cosas…, ob. cit., pp. 295-333].

[64] Ver p. 148.

[65] Ver pp. 115 y 147; ver también M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 328.

[66] Ver la nota del 15 de julio de 1966 del Cuaderno 6 (ver el Anexo, pp. 261-262).

[67] Ver las notas del 17 de julio y el 18 de octubre de 1966 del Cuaderno 6 (ver el Anexo, pp. 263-264 y 268).

[68] Ver p. 163.

[69] Íd.

[70] Íd. Es posible que Foucault se refiera aquí a las posiciones de Martial Gueroult, Ferdinand Alquié (o incluso Henri Gouhier) y Jules Vuillemin.

[71] Ver pp. 164-165.

[72] Ver pp. 164-166.

[73] Ver p. 167.

[74] Ver p. 166.

[75] Íd.

[76] Ver p. 173.

[77] Íd.

[78] Ver p. 182.

[79] Ver p. 183.

[80] Ver p. 185.

[81] Ver p. 189.

[82] Ver p. 191.

[83] Friedrich Nietzsche, Crépuscule des idoles, ou Comment philosopher à coups de marteau [1889], ed. de G. Colli y M. Montinari, trad. de Jean-Claude Hémery, París, Gallimard, 1988 [ed. cast.: Crepúsculo de los ídolos, o Cómo se filosofa con el martillo, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1979].

[84] Ver p. 190.

[85] Ver p. 191.

[86] Ver pp. 103 y 188. Ver también M. Foucault, "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer…", cit., p. 609, y "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", cit., p. 635.

[87] Ver p. 192; ver también "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", cit., p. 640. En su curso de 1954-1955, Foucault utiliza ya la expresión "acto de filosofar" en relación con la interpretación de Karl Jaspers sobre la filosofía de Nietzsche (M. Foucault, La Question anthropologique…, ob. cit., p. 204).

[88] M. Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", cit., p. 641.

[89] Íd.

[90] Ver pp. 192, 196 y 205.

[91] Ver p. 205.

[92] Ver p. 207.

[93] Íd.

[94] Íd.

[95] Íd.

[96] Íd.

[97] Ver pp. 208 y 207, respectivamente.

[98] Ver p. 208.

[99] Ver M. Foucault, La Question anthropologique…, ob. cit., pp. 195-207.

[100] Ibíd., pp. 199-203.

[101] Ver p. 213.

[102] Ver p. 211.

[103] Ver p. 209.

[104] Ver p. 208.

[105] Ver p. 215.

[106] Íd.

[107] Ver p. 216.

[108] Ver la anotación del 4 de septiembre de 1966 del Cuaderno 6 (Anexo, pp. 266-267).

[109] Ver la anotación del 16 de julio de 1966 del Cuaderno 6 (Anexo, p. 262).

[110] Ver la anotación del 18 de octubre de 1966 del Cuaderno 6 (Anexo, p. 268); ver también pp. 238-239.

[111] Ver M. Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, cit., p. 626, y “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, cit., pp. 633-634.

[112] M. Foucault, Les Mots et les choses…, ob. cit., p. 385 y ss.

[113] Ver p. 254.

[114] Ver pp. 222-223.

[115] Ver pp. 224 y 223, respectivamente.

[116] Ver p. 225.

[117] Ver p. 226.

[118] Íd.

[119] Ver p. 229.

[120] Ver p. 234.

[121] En lo que respecta a la primera definición de la arqueología como “ciencia del archivo”, ver la entrevista con R. Bellour, “Michel Foucault, Les Mots et les choses”, cit., p. 527: “Hay que tener a disposición el archivo general de una época en un momento dado. Y la arqueología es, en sentido estricto, la ciencia de ese archivo”.

[122] Ver p. 235.

[123] Ver p. 238.

[124] Ver p. 248.

[125] Ver p. 239.

[126] Íd.

[127] Ver p. 247.

[128] Íd.

[129] Ver p. 248.

[130] Ver p. 251.

[131] Íd.

[132] Ver p. 253.

[133] Íd.

[134] Ver p. 254.

[135] Íd.

[136] Esos ensayos se reunirán poco después en Jacques Derrida, L'Écriture et la différence, París, Seuil, 1967 [ed. cast.: La escritura y la diferencia, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989], y De la grammatologie, París, Minuit, 1967 [ed. cast.: De la gramatología, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1971]. Ver n. 4 del capítulo 12, p. 217.

[137] Ver p. 231.

[138] Ver pp. 253-254.

[139] Ver Michel Foucault, Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971, ed. de Daniel Defert bajo la dir. de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard - Seuil, 2011, pp. 31-50 [ed. cast.: Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971), seguido de "El saber de Edipo", trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2012].

[140] Ver Michel Foucault, L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, ed. de Frédéric Gros bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, 2001, pp. 15-20 [ed. cast.: La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982), trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2002].

[141] BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 58, carpeta 2, "La place de l'homme dans la pensée occidentale moderne. Cours de Tunis, 1966-1968", de próxima aparición en la misma serie que el presente volumen.

[142] M. Foucault, Las palabras y las cosas, ob. cit., p. 13, n. 1.

[143] En octubre de 1966, tras la publicación de Para leer "El Capital", Louis Althusser entrega a sus discípulos tres notas "relacionadas con la teoría de los discursos, que responden a una reflexión sobre el estatus del discurso inconsciente y su articulación con el discurso ideológico" (Louis Althusser, "Trois notes sur la théorie des discours", en Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, ed. de Olivier Corpet y François Matheron, París, Stock - IMEC, 1993, pp. 111-170 [ed. cast.: "Tres notas sobre la teoría de los discursos, 1966", en Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan, trad. de Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 1996, pp.

97-145]. Algunos meses después, Étienne Balibar publica su respuesta a esas notas (Étienne Balibar, “Note sur la théorie du discours”, Décalages, 2(1), 2016, pp. 1-37 [ed. cast.: “Nota sobre una teoría del discurso”, trad. de Pedro Karczmarczyk, Décalages, 2(1), 2016]). Los intensos debates entre Althusser y sus discípulos sobre estas cuestiones, particularmente en la coyuntura de mayo de 1968, acompañaron las reflexiones de Foucault en torno de las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo en los años siguientes. Otro momento significativo de confrontación con los discípulos de Althusser se produce cuando Foucault es invitado a contribuir a un número de los Cahiers pour l’Analyse –la revista del Círculo de Epistemología que Jacques-Alain Miller y François Régnault fundaron en enero de 1966– dedicado a la “genealogía de las ciencias” y publicado en el verano de 1968. Ver D. Defert, “Chronologie”, cit., pp. 36 y 41, y Michel Foucault, “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’Épistémologie” [1968], en DE 1, texto 59, pp. 724-759 [ed. cast.: “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología”, en ¿Qué es usted, profesor Foucault?…, ob. cit., pp. 223-265]. Esas discusiones contribuyeron a que Foucault utilizara provisoriamente, aunque a su manera, el concepto de “ideología”, concepto que rechazaría poco después en su curso sobre la sexualidad dictado en 1969 en el Centro Universitario Experimental de Vincennes (ver Le discours de la sexualité. Cours donné à l’Université de Vincennes, 1969, en La Sexualité. Cours donné à l’Université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours de la sexualité. Cours donné à l’Université de Vincennes (1969), ed. de Claude-Olivier Doron bajo la dir. de F. Ewald, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2018, pp. 129-133 [ed. cast.: El discurso de la sexualidad. curso dictado en la Universidad de Vincennes (1969), en La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969), trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020, pp. 155-290]). Sobre las discusiones entre Foucault y el marxismo althusseriano en la década de 1970, que se refieren sobre todo al nacimiento del aparato de Estado, ver François Ewald y Bernard E. Harcourt, “Situation”, en Michel Foucault, Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971-1972, ed. de B. E. Harcourt bajo la dir. de F. Ewald y Alessandro Fontana, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2015, p. 262 y ss., así como la “Lettre d’Étienne Balibar”, ibíd., pp. 285-289 [ed. cast.: “Situación del

curso” y “Carta de Étienne Balibar al editor del curso”, en Teorías e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971-1972), trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2021, pp. 283-326 y 329-336, respectivamente].

[144] Michel Foucault, L’Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, París, Gallimard, 1971, p. 10 [ed. cast.: El orden del discurso, trad. de Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets, 1987].

[145] BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 65, “Nietzsche. Cours donné au Centre Universitaire Expérimental de Vincennes (1969-1970)”, [incluido como primera parte en Nietzsche. Cours, conférences et travaux, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2024; ed. cast. en prensa en esta serie. N. de E.].

[146] Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], en DE 1, texto 84, pp. 1004-1024; la cita, en p. 1008 [ed. cast.: Nietzsche, la genealogía, la historia, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1988].

[147] Ver p. 30.

[148] Ver en especial M. Foucault, L’Herméneutique du sujet…, ob. cit.; Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983, ed. de F. Gros bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, 2008 [ed. cast.: El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983), trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2009]; Discours et vérité, précédé de La Parrêsia, ed. de Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, introd. de F. Gros, París, Vrin, 2016 [ed. cast.: Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982/Berkeley, 1983, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017], y Le Gouvernement de soi et des autres, vol. 2, Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984, ed. de F. Gros bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, 2009 [ed. cast.: El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso en el Collège de France (1983-1984), trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2010].

[149] M. Foucault, “Philosophie et psychologie”, cit., p. 466.

[150] Ver, por ejemplo, Michel Foucault, “Folie, littérature, société” [1970], en DE 1, texto 82, pp. 972-995; la cita, en p. 973 [ed. cast.: “Locura, literatura, sociedad”, en Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, I, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 369-393]: “Usted dijo al comenzar que yo era filósofo: eso me incomoda y me gustaría comenzar por este punto. Si esa palabra me frena, es porque no me considero filósofo. No es falsa modestia. Se trata más bien de una de las características fundamentales de la cultura occidental desde hace ciento cincuenta años: la filosofía, en cuanto actividad autónoma, ha desaparecido”. Ver también Michel Foucault, “Je suis un artificier” [1975], en Roger-Pol Droit, Michel Foucault, entretiens, París, Odile Jacob, 2004 [ed. cast.: “Soy un artificiero”, en Entrevistas con Michel Foucault, trad. de Rosa Rius y Pere Salvat, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 71-104], donde Foucault se niega a definirse como historiador o filósofo y sostiene que es más bien un “artificiero” (p. 51).

[151] Michel Foucault, Surveiller et punir. Naissance de la prison, París, Gallimard, 1975, p. 35 [ed. cast.: Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

[152] Michel Foucault, “La scène de la philosophie” [1978], en DE 2, texto 234, pp. 571-595; la cita, en p. 573 [ed. cast.: “La escena de la filosofía”, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 149-174].

[153] Íd., ver también p. 183: “La pregunta que es necesario hacer […] es puramente diagnóstica: ¿qué sucede hoy en día, en este ahora singular en el cual se habla de la filosofía como un simple modo de discurso? Puede señalarse de inmediato […] que, desde luego, al encarar este modo de interrogación nos vemos frente a un discurso que trata de su propio ahora, como la entera filosofía desde el siglo XVII; sin embargo, la cuestión no pasa por preguntarle cómo le es dado articular la verdad, sino por decir cuál es ese acontecimiento, esa apertura todavía no nombrada dentro de la cual habla”.

[154] M. Foucault, “La scène de la philosophie”, cit., p. 573.

[155] Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984], en DE

2, texto 339, pp. 1381-1397; la cita, en p. 1393 [ed. cast.: “¿Qué es la Ilustración?”, en Estética, ética y hermenéutica…, ob. cit., pp. 335-352].

[156] Michel Foucault, “Piéger sa propre culture” [1972], en DE 1, texto 111, pp. 1250-1251; la cita, en p. 1250.